Professor O. Holmström
vördsamt
från förf.

UPPENBARELSE OCH HISTORIA I DEN NUTIDA TEOLOGIEN

EN STUDIE TILL DOGMATIKENS LÄGE OCH UPPGIFT

AF

GUSTAF AULÉN

UPPSALA 1912
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

UPPENBARELSE OCH HISTORIA I DEN NUTIDA TEOLOGIEN

EN STUDIE TILL DOGMATIKENS LÄGE OCH UPPGIFT

AF

GUSTAF AULÉN

UPPSALA 1912
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

INNEHÅLL

De båda titlarna begränsa hvarandra ömsesidigt. Föremålet för efterföljande undersökning är icke det religionsfilosofiska problemet uppenbarelse-historia i hela dess vidd, med alla dess för det religiösa tänkandet oerhördt vidtgående i själfva verket öfver allt ingripande komplikationer. Afsikten är närmast att inom nutidens dogmatik något beakta och kritiskt granska de verkningar den historiska forskningen utöfvat med hänsyn till uppfattningen af dogmatikens uppgift och försöken att genomföra densamma. Och blott från denna synpunkt — det säger sig själf, att den icke *helt* kan skiljas från andra nära sammanhängande synpunkter — skall här talas om dogmatikens nutida läge och om dess uppgift.

Det behöfs inga särskilda utredningar, för att det skall bli klart för enhvar, att den fråga, som här beröres, är en för vår egen tids systematiska teologi i alldeles särskild grad central och djupt ingripande fråga. Hela vår teologiska tankevärld är alltför mycket betungad af de med densamma sammanhängande svårigheterna, för att någon dylik bevisning skulle vara på minsta sätt af nöden. Äfven den ytligaste bekantskap med dagens teologiska stridigheter kan icke undgå att skönja något af dessa svårigheter; för det djupare inträngandet i de olika dogmatiska frågorna blir det uppenbart, huru de på hvarje punkt göra sig gällande. Med andra ord: hela den dogmatiska situationen i nutiden behärskas rent af på ett alldeles särskildt sätt af detta problem, och den teologi, som söker gå förbi, undanskymma

eller bagatellisera detsamma, är föga ägnad att göra oss någon tjänst.

Härmed skall emellertid icke sägas, att de svårigheter, om hvilka här talas, blott röra vår egen tid, blott gjort sig förnumma såsom ett centralt teologiskt problem inom låt oss säga de senaste decennierna. Problemet har, såsom hvar man vet, vida äldre anor. Den historisk-kritiska forskningens framträdande och dess omhändertagande af kristendomens uppenbarelseurkunder, af bibelböckerna, utgjorde en af hufvudgrunderna — icke den enda men väl den förnämsta — till gammalprotestantismens eller den s. k. ortodoxa teologiens så småningom skeende upplösning. Men visserligen är det ställdt utom allt tvifvel, att den kris, i hvilken dogmatiken, eller den kristna tankens uppenbarelsetolkning, härigenom kommit, och hvilken tydligt nog alltsedan visat sina spår i de olika dogmatiska systemen, i våra dagar blifvit i alldeles särskild grad akut.

Det kan icke här i detta sammanhang bli fråga om — och det är icke heller behöfligt — att ingående klarlägga vare sig den betydelse, som gammalprotestantismens åskådning om Skriften ägde för dess uppfattning af dogmatikens uppgift och dess lösande af den dogmatiska uppgiften, eller den betydelse, som den historisk-kritiska forskningen, icke så myeket genom ett eller annat enskildt mer eller mindre betydelsefullt resultat som fastmera genom självfva sin tillvaro, ägde för underminerandet och nedbrytandet af den äldre positionen. Det må här vara tillfyllest att peka på trenne punkter med hänsyn till den äldre protestantiska dogmatikens ställning till Skriften, till hvilka den historiska forskningen så att säga ställer negativet eller i hvarje fall synes ställa det. Vid historien var denna äldre dogmatik orygg-ligt fast bunden, vid den uppenbarelsehistoria, som förelåg i Bibeln, eller rättare den, för hvilken Bibeln utgjorde den autentiska af Gud själf slutgiltigt fixerade urkunden. Dogmatikens senare utveckling borde ha lärt oss att icke med falsk själföfverskattning tala öfverlägset ringaktande om den tankegång, för hvilken verbalinspirationsteorien

bildade den fasta grunden. Vi hvarken kunna eller vilja önska oss densamma tillbaka. Men detta bör ej hindra oss att se dess oerhörda betydelse. Först: från all annan mänsklig historia afskild stod denna Bibelns historia såsom Guds omedelbara historia med mänskligheten. Fullt trygg och mot alla tvifvel skyddad stod vidare denna historia genom det af Gud själf dikterade vittnesbördet. Icke mindre betydelsefullt, fast väl mindre beaktadt af en senare tid, var det tredje: att verbalinspirationsteorien midt under allt fastbindande vid historien tjänade till att afvärja ett historicistiskt betraktelsesätt, d. v. s. hindrade en tankegång, som knöt tron och dogmatiken fast vid det historiska i betydelsen af det blott förgångna. Det historiska blef på verbalinspirationsteoriens grund icke något som ställde sig emellan Gud och människan — Bibeln var i hvarje enskildt bibelord ett Guds omedelbara ord, därför ett evigt gällande ord och ett ord med direkt samtidighetsbetydelse. Så ägde dogmatiken sin orubbliga gudomliga grund, på hvilken den, med stöd af det enskilda bibelordet såsom sådant, kunde uppbygga en objektiv gudomlig lära om Gud och de gudomliga tingen, och denna lära ägde en normativ — här i betydelsen af absolut förpliktande — karaktär.

Med den historiska kritikens framträdande spränges den bibliska uppenbarelsehistoriens exklusiva isolering. Denna kan icke längre ställas helt utanför den öfriga mänsklighetshistorien såsom något ifrån densamma absolut afskildt: den bibliska historien bindes i stället med otaliga band samman med mänsklighetens religiösa lif i öfrigt. Huru skall då denna Bibelns historia kunna i motsats till all annan mänsklighetens religiösa historia framträda med anspråken på att ensam sluta inom sig uppenbarelsen och vara Guds uppenbarelsehistoria? Huru skola vidare tron och dogmatiken kunna hänvisas till ett föremål, som är underkastadt historisk-kritisk forskning med all den otrygghet, som däraf följer? Och slutligen: sjunker icke hela denna historia bort i ett aflägset fjärran, när Bibelns alla personligheter — äfven Jesus själf — bli af forskningen inställda hvar

och en i sin tidshistoriskt bestämda situation? Får icke då ett försök att här binda tron fast vid historien till resultat, att detta historiska här kommer att såsom något främmande och i grund och botten ovidkommande skjuta sig emellan själen och Gud? Dessa frågor behöfva blott uppkastas för att den evangeliska dogmatikens nya situation skall stå fram för oss med alla sina djupt ingripande svårigheter. De nämnda frågorna synas vilja drifva i riktning mot trons och dogmatikens skiljande från historien, och likväl måste det ju å andra sidan stå klart för oss, att kristendomen icke längre vore kristendom, om detta band högges af.

Det härmed ställda problemet har öfvat inflytande på hela den följande dogmatiken — äfven där, hvarest man icke direkt och medvetet arbetat med detsammas lösning, har det dock bildat en dold förutsättning för samt influerat på såväl frågeställningen som argumentationen. Ha vi i det föregående endast hastigt skisserat problemets uppkomst och betydelse, så kan det här ännu mycket mindre bli fråga om att i den följande dogmatiken studera dess verkningar. Vi måste nöja oss med att blott antydningsvis framkalla de olika hufvudlinjerna för medvetandet, detta närmast såsom en bakgrund för de trenne namn, med hvilka den efterföljande undersökningen kommer att syssla. Det gällde för den evangeliska dogmatiken att finna ersättning för hvad som gått förloradt genom verbalinspirationens underminerande eller sammanstörtande. En sådan ersättning kunde sökas i ratio, man kunde i större eller mindre omfattning söka stödet i en rationell grundval: vi tänka på den utvecklingslinje, som löper från den rationalistiska teologien öfver den s. k. spekulativa och vidare framåt. En annan linje representeras af den teologi, som tar sin utgångspunkt i den kristliga erfarenheten eller det kristliga medvetandet, och hvilken med förbindelselinjer bakåt och framåt mest typiskt framträder i den s. k. erlangerteologien. Slutligen möta vi hos Ritschl bemödandet att finna det fasta stödet genom koncentration på något visst i historien och närmare bestämdt då på Jesu Kristi historiska person. Att den nyare tidens största teologiska namn, Schleiermacher, här icke blifvit nämndt, beror därpå, att han har något gemensamt med alla dessa olika linjer och på sätt och vis står öfver dem alla. Hvad särskildt de båda senare linjerna beträffar stå de båda i beroendeförhållande till honom — ett beroende som i fråga om det formella och metodiska är större hos erfarenhetsteologien men sakligt sedt är större hos den ritschlska koncentrationslinjen.

Ingendera af dessa olika riktningar vill nu emellertid helt bryta förbindelsen med historien. Utan all jämförelse lösligast är dock denna förbindelse hos den förstnämnda tankegången. Här står för dess äldre period såsom lösensord Lessings sats: på tillfälliga historiska fakta kunna inga eviga förnuftssanningar grundas. Och om »eviga förnuftssanningar» var det nu fråga. Kant skrifver: det historiska tjänar blott till illustration, icke till demonstration; och hos Fichte heter det: icke det historiska, blott det metafysiska är saliggörande. Troeltsch har i sitt arbete Das Historische in Kants Religionsphilosophie sökt uppvisa, huru Kant visserligen ville befria religionens bevisning från det historiska men däremot icke lösa »religionens lif» från den religiösa idéns historisk-psykologiska realisation.[1] I hvarje fall: till »illustration» tjänade historien. I detta syfte återgick rationalismen främst till Jesu lära, hvilken den då sökte frigöra från det tidshistoriska höljet; så »illustrerar» denna den religiösa historiens främsta punkt hvad som af andra grunder står fast. Just den positiva delen af Kants tes, hvilken är ämnad att tillvarataga sammanhanget med historien, belyser bjärt förbindelsens lösliga art, ty om det historiska *blott* tjänar till illustration, då är denna förbindelse icke längre af principiell art, eller m. a. o. det gifves då ingen verklig uppenbarelsehistoria. Närmare kan då förbindelsen med historien synas knuten af den spekulativa teologien, som betraktar den under synpunkten af att vara en nödvändig genomgångspunkt för den religiösa principens självutveckling. Att emellertid äfven här icke historien kan vinna någon omedelbar och för-

[1] Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, sid. 132.

blifvande betydelse visar sig icke minst på den framför allt afgörande punkten, ifråga om Jesu person. Kristus är den centrala religiösa principens förste bärare, men den teologiska uppgiften blir — i samma mån som den spekulativa teologien vill draga sina konsekvenser — just att skilja principen från personen.

När erlangerteologien tog sin utgångspunkt i den kristliga erfarenheten, var afsikten därmed ingalunda att skjuta undan uppenbarelsehistorien. Vi minnas, huru von Hofmann, enligt hvilken det egna jaget såsom kristet är teologens närmaste objekt, härifrån ledde sig tillbaka till en ingående framställning af frälsningshistorien, eller huru von Frank ur pånyttfödelsens faktum afläste vissheten om den gudamänsklige försonaren samt om den bibliska uppenbarelsehistorien i öfrigt. Långtifrån att denna återgång på den subjektiva upplefvelsen tänktes isolera densamma från historien, förmenades analysen af den kristna erfarenheten klart ådagalägga dennas principiella relation till historien, och därigenom var då också — syntes det — vissheten om denna uppenbarelsehistoria genom den egna erfarenheten vunnen tillbaka igen på det tryggaste sätt. — Ville alltså erfarenhetsteologien så att säga på en omväg säkerställa den nödvändiga relationen till historien, så vill däremot den ritschlska linjen mera direkt visa hän till uppenbarelsen i historien och så söka dogmatikens utgångspunkt icke i det fromma självmedvetandet utan i evangeliet eller närmare bestämdt i »Kristi historiska person». Kristus blir för Ritschl »Erkenntnisgrund für alles an Gott».[1] Sin motsättning till såväl erfarenhetsteologien som ock den mer eller mindre på ratio byggande teologien fann Ritschl framför allt just bestå i denna koncentration på den i Kristus mötande historiska gudsuppenbarelsen. I båda dessa afvisade linjer såg Ritschl ett otillbörligt tillbakaställande af den historiska uppenbarelsen både med hänsyn till trons visshet och dess

[1] Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, tredje uppl., sid. 61.

klarhet och sanning. Tron är ovillkorligen förbunden med Jesus, och Guds uppenbarelse i honom är trons norm.[1]

De här gifna skematiska antydningarna äro i detta sammanhang tillräckliga för att fylla sitt ändamål, nämligen det redan omnämnda att bilda en bakgrund för — äfven en motivering till — den undersökning af problemet uppenbarelse-historia inom den nutida teologien, som vi koncentrera kring Ernst Troeltsch, Ludwig Ihmels och Wilhelm Herrmann. Dessa tre teologer äro visserligen icke de som klarast och med minsta modifikationer representera hvar sin af de omtalade trenne linjerna. Sammanhanget med den linje, som syftar till eine rationale Grundlage des Glaubens, förefinnes t. ex. i högre grad hos W. Bousset än hos Troeltsch; Seeberg och Grützmacher stå i hvarje fall från vissa synpunkter den äldre erfarenhetsteologien närmare än Ihmels; Herrmann står i en vida självständigare ställning till Ritschl än många andra samtida. Men vi ha i det följande koncentrerat oss på Troeltsch, Ihmels och Herrmann af den grunden, att dessa såsom systematiska teologer synas oss vara de mest betydande bland dem, som i nutiden stå i kontakt med eller åtminstone vilja bevara ett visst sammanhang med hvar sin af de olika hufvudlinjerna inom den senare protestantiska teologien.

I.

Ernst Troeltsch.

Problemet om uppenbarelse och historia eller om tro och historia spelar en mycket dominerande roll i Troeltschs rika och vidtfamnande teologiska produktion. Han finner också, säger han oss, det problem, som blifvit ställdt af »den moderna historieforskningen», »fast schwerer» än de, som ha sin upprinnelse i »den moderna metafysiken» och »den mo-

[1] Jfr Krarup, Hvad vi kan laere af Ritschl, sid. 17; Häring, Ritschls Bedeutung für die Gegenwart i Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1910 sid. 170, 176, 190 ff.

derna naturvetenskapen». Denna moderna historieforskning betingar liksom de båda andra nämnda faktorerna en mångfaldig och djupgående omgestaltning af vårt religiösa tänkande. »Die alte Stellung zur Geschichte ist nicht zu behaupten. Eine Menschheitsgeschichte von unermässlichen Zeiträumen, eine gleichmässige Bedingtheit und Endlichkeit alles geschichtlichen Geschehens, eine allgemeine Herrschaft der Prinzipien historischer Kritik sind zuzugestehen, und bei solchen Zugeständnissen ist es dann sehr die Frage, wie die Geschichtsbeziehungen des Glaubens sich behaupten.»[1] Från många olika synpunkter har Troeltsch i en stor mängd af sina arbeten behandlat dessa frågor; angående den centralaste punkten — den historiska punkt, af hvilken den kristna tron gifvetvis är mest intresserad: Jesu person — har Troeltsch uttalat sig på ett mera ingående sätt än förut i den 1911 utgifna skriften Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Här bli vi i tillfälle att på den mest afgörande punkten iakttaga verkningarna af Troeltschs allmänna grundsatser; vi komma här, kunna vi säga, Troeltschs åskådning af problemet uppenbarelse-historia närmast in på lifvet. Vår granskning af Troeltsch kan därför lämpligen mynna ut i en granskning af detta arbete. Men dessförinnan är det, för att öfverhufvudtaget kunna värdera den nämnda skriften, nödvändigt att ur den rika litteraturen skaffa oss en inledande öfverblick öfver Troeltschs allmänna grundtankar rörande förhållandet mellan uppenbarelse och historia.

En god utgångspunkt finner man därvid i Troeltschs sätt att bedöma protestantismens historiska utveckling, sådant vi framför allt möta detta bedömande i den betydelsefulla och inflytelserika afhandlingen om Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit införd i det stora encyklopediska samlingsverket Die Kultur der Gegenwart. Grunddragen i den uppfattning af protestantismens historia Troeltsch här utvecklar äro numera allmänt kända, tack vare den lifliga debatt den troeltschska historiefilosofiska

[1] Troeltsch, Glaube und Geschichte i tidskriften Religion und Geisteskultur, 1908, sid. 34.

värdesättningen framkallat. Det är bekant, huru starkt Troeltsch betonar reformationens sammanhang med den medeltida katolicismen, och huru han lägger hufvudvikten på att såsom den än mer afgörande klyftan framhålla den, som skiljer mellan gammalprotestantismen och den moderna protestantismen. Hans motivering härför äger det största intresse för oss. Den moderna protestantismens motsättning mot gammalprotestantismen — i denna senares sammanhang med »den medeltida idén» — riktar sig framför allt mot »kyrkans absoluta, exklusiva supranaturalism i dess nära förbindelse med arfsyndsläran». Oppositionen gäller »die Alleinwahrheit der kirchlichen Offenbarung», sanningens »smala koncentration» i det enda gudomliga, frälsande ingripandet — man fordrar i stället en »bredare bas». Och denna opposition mot den exklusiva supranaturalismen är tillika ovillkorligen en opposition mot den förutsättning arfsyndsläran utgjorde för »detta kyrkliga anspråk», då den ställt sig hindrande i vägen för all återgång till »det allmänmänskliga».[1] De faktorer, som åstadkomma en sådan förvandling i »det religiösa tänkandets kärna», i »den religiösa idén själf» äro framför allt den nya metafysiken och den historiska forskningen, uppkomsten af en allmän religionsvetenskap. Denna senare sammansluter kristendomen och de öfriga religionerna under allmänbegreppet religion. Detta är något »radikalt nytt» och motsäger fullkomligt hela den medeltida religionsidéns anda. Medeltiden och gammalprotestantismen hade öfverhufvud icke möjligheter för ett sådant allmänbegrepp. För dem stod blott »den sanna kyrkans uppenbarelseunder» såsom den enda sanna religionen. Därjämte funnos blott å ena sidan den från arfsyndens förmörkelse stammande häresien såsom en straffvärd, till helvetet dömd villfarelse och å den andra den naturliga gudskunskapen i den antika filosofien — denna senare betraktad såsom en rest af urtillståndets fullkomlighet, kommande kristendomen till mötes i den aristoteliskstoiska teologien och i lex naturae. Här fanns »intet all-

[1] Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, andra uppl., sid. 601 f. (i Kultur der Gegenwart).

mänt religiöst medvetande, utan blott frälsningsuppenbarelsen och dess subjektiva tillägnelse; det fanns ingen historisk utveckling, utan blott urtillstånd, syndafall och urtillståndets återställelse».[1]

Sådan är i sina allmännaste grunddrag Troeltschs åskådning af det som bildar skiljegränsen mellan den döende, faktiskt öfvervunna gammalprotestantismen och den moderna protestantismen, till hvilken vi nu äro hänvisade. Det slagsamband mellan uppenbarelse och historia, som utgjorde lifsbetingelsen för den förra, tillhör alltså ovillkorligen det förgångna — betyder då detta, att det i grund och botten blifvit nödvändigt att lösgöra tron från en inre och principiell relation till det historiska? Det kan, innan vi lämna Troeltschs historiefilosofiska öfverblick öfver protestantismen, vara värdt att observera, huru hàn betraktar såsom den moderna protestantismens tidigare förelöpare icke blott humanismen, Erasmus och den begynnande kritiska historieforskningen, utan också de s. k. svärmerörelserna, vederdöparne och spiritualisterna — detta närmast på grund just af den frihet i förhållande till den supranaturella frälsningshistorien, till hvilken dessa senare fördes genom sin återgång på den inre upplysningen. Härigenom kommo de ock att stå i en framåtvisande motsättning mot den lutherska »förträngningen af religionen till blott syndatröst».[2]

För att söka ett svar på den nyss ställda frågan, måste vi först något närmare se till, huru Troeltsch skildrar läget, de härskande tendenserna i den »moderna värld», som med ett så oöfverstigligt svalg är skild från den äldre protestantismen och dess exklusiva supranaturalism. En öfverblick häraf, som sammanfattar hvad han eljest många gånger i olika sammanhang utfört, äga vi i den ofvan nämnda skriften Glaube und Geschichte. De principiella betänkligheterna mot att binda den religiösa tron samman med det historiska äro enligt denna framställning väsentligen följande. Ett sådant sammanbindande synes för det första

[1] Troeltsch, ibm, sid. 618.
[2] Troeltsch, ibm, sid. 504 ff.

strida mot den moderna världens kraf på religiös autonomi: denna visar hän mot, att den religiösa tron löses från historien och ställes på sig själf — en sådan autonomi synes endast kunna existera under förutsättning af, att den religiösa sanningen är nedlagd i det mänskliga förnuftet och allmängiltig såsom detta. Genom bandet vid historien däremot skulle tron formellt bli ovärdig auktoritetstro och sakligt fasthängande vid tillfälliga historieföreteelser, inom hvilkas inflytelsesfär vi blifvit födda. För det andra uppvisar den historiska forskningen det relativa och betingade i allt historiskt. Tron riktar sig med nödvändighet på det närvarande och eviga, icke på det förgångna och förgående. Medan det äldre ohistoriska betraktelsesättet tillät tron att förvandla de historiska realiteterna till »icke-historiska», metafysiska realiteter och på denna väg bundit tron samman med Kristus och Bibeln, omöjliggöres en sådan förvandling genom den historiska forskningen, hvilken därför skiljer »das Geschichtliche und das Gegenwärtige» från hvartannat. För det tredje: den historiska forskningen gör allt till föremål för kritik. Föremålen själfva nå vi icke, icke fakta, blott traditioner om fakta, och kritiken söker härur rekonstruera det skedda. Härigenom kommer en viss osäkerhet att häfta vid all historia; och det afgörande, som är möjligt, kan blott ske genom en för få människor tillgänglig lärd vetenskaplig undersökning. Tron däremot fördrager ingen osäkerhet och intet beroende af lärd forskning — den drar sig tillbaka till det som ej är underkastadt sådan. Ytterligare hänvisar Troeltsch till, att de olika typer, i hvilka kristendomen framträder, omintetgöra de anspråk på absolut sanning, med hvilka katolicismen och gammalprotestantismen framträdde, drifva till en ställning öfver alla historiska särformer och därmed i hvarje fall predisponera till frigörelse från historien öfverhufvud. Dessa svårigheter göra sig än tydligare gällande därigenom, att kristendomen framträder såsom en religion bredvid andra — något som antingen drifver till skeptisk relativism eller till försöket att från ett allmänt begrepp om religiös sanning döma öfver de olika religionernas anspråk;

men äfven i detta senare fall kan då detta allmänbegrepp icke äga sin giltighet på grund af någon historiens auktoritet, utan genom sin egen inre nödvändighet, hvilket vill säga, att religionen befrias från historien. Till sist fäster Troeltsch — och detta spelar en stor roll i hans skrifter — vår uppmärksamhet på världsbildens oerhörda utvidgning och den historiska horisontens utsträckning öfver tidsrymder, som icke låta sig beräknas. »Då är kristendomen blott en bölja i den okända människohistoriens oändliga upp och ned och den religiösa öfvertygelsen kan då icke olösbart bindas vid »eine derartige geschichtliche Einzelerscheinung».[1]

Konsekvensen af det så skildrade moderna läget synes alltså uppenbarligen vara, att det band, med hvilket kristendomen knutit tron samman med historien, måste lösas, om icke rentaf helt afskäras. Frågan är nu, i hvad mån Troeltsch själf ser detta läge och de af detsamma satta sträfvandena såsom en fait accompli, inför hvilken vi utan vidare måste böja oss. Eller måste vi snarare sträfva att öfvervinna de sträfvanden, i hvilka det här skildrade »allmänna tänkesättet» synes mynna ut — äro de här framträdande svårigheterna för trons bundenhet vid historien såsom uppenbarelsehistoria svårigheter, som äro till för att lösas och öfvervinnas, och som det just är våra dagars centrala teologiska uppgift att söka lösa och öfvervinna?

Bland alla Troeltschs skrifter är, såvidt jag sett, ingen mera ägnad att låta svaret på denna fråga gå i afgjord riktning åt det förstnämnda alternativet än en år 1900 publicerad studie Über historische und dogmatische Methode der Theologie.[2] Efter att här ha framhållit såsom karakteristica på den historiska metoden, att den historiska forskningen alltid arbetar med sannolikhetsomdömen, att den gör sina slutsatser om något verklighet med tillhjälp af analogien, samt slutligen att denna analogi-metod innesluter tanken på »die prinzipielle Gleichartigkeit» i allt historiskt skeende, låter

[1] Troeltsch Glaube und Geschichte, sid. 32 ff.

[2] I Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein, 1900.

Troeltsch denna historiska metod stå fram såsom den där helt och hållet bör fördrifva teologiens »dogmatiska metod». Det dogmatiska förfarandet måste efterträdas af det religionshistoriska. Den dogmatiska metoden förfäktas skarpast af katolicismen, som helt och hållet undandrar kristendomen ett historiskt betraktelsesätt. Men äfven inom protestantismen finnas många rester kvar af en sådan metod och den därmed förbundna mytologiska synen på kristendomen. Och den framträder här alltjämt i sin omöjlighet, så snart man menar sig på grund af »den inre erfarenheten» kunna säkerställa något visst stycke »frälsningshistoria» och så tror sig kunna höja något visst stycke historia öfver den historiska kritikens osäkergörande och relativiserande verkningar. Ja den dogmatiska metoden är slutligen kvar, äfven när man på något sätt vill binda tron omedelbart vid Jesu person såsom en absolut storhet. Man misskänner då osäkerheten i all historisk kunskap och förbiser, att trons bindande vid ett historiskt föremål alltid på samma gång gör tron beroende af den kritiska forskningen och dess resultat.

b) und seine Überwindung.

Synes det här anförda närmast vilja gifva ett rent negativt resultat i fråga om ställningen till historien, så vore det emellertid mer än oberättigadt att bedöma Troeltsch blott efter dessa uttalanden. Snarare måste det sägas, att hans egentliga intressen, det som utgör själfva nerven i hans religionsfilosofiska och teologiska författarskap ännu knappt blifvit vidrördt, långt mindre kommit i dagen. Ty detta centrala intresse är att just, icke blott gentemot alla gängse populära meningar och moderna älsklingsteorier, utan äfven gentemot hvad som närmast synes vara och ger sig ut såsom konsekvensen af den vetenskapliga historieforskningen, söka med all energi visa upp, huru det för »den religiösa idén» är intet mindre än ett lifsvillkor att vara bunden vid historien och hämta näring ur densamma, vidare huru den historieforskningen åtföljande relativiteten visst icke är af obegränsad art och slutligen huru det är oss omöjligt att stanna vid en rent »evolutionistisk progressivistisk» och »fenomenologisk» uppfattning af historien, att vi tvärtom här finna nyskapelser,

framträdande af det transcendenta, irrationella och supranaturella eller m. a. o. på teologiens språk en Guds självmeddelelse och uppenbarelse. Hvarje ingående och fördomsfritt studium af Troeltschs författarskap måste erkänna, att det just är dessa tankar, som det framför allt ligger honom om hjärtat att frambära för den »moderna värld», till hvilken han känner sig äga särskild kallelse att tala. Och ännu tydligare kommer detta drag fram hos *föreläsaren* Troeltsch. Så blir då vår fråga den, på hvilket sätt han talar om historiens betydelse för tron, d. v. s. dess uppenbarelsebetydelse, och hur han härvid lyckas genomföra hvad han vill genomföra.

Låtom oss då här först, till vinnande af en orienterande öfverblick öfver denna sida af Troeltschs teologiska tankevärld, se huru han i skriften Glaube und Geschichte själf bemöter den i riktning åt trons skiljande från historien gående argumentationen. Det var först tal om den religiösa autonomien. Men, säger Troeltsch, skulle jaget isoleras från det historiska lifssammanhanget och ställas helt och hållet på sig själf, måste detta lända icke till autonomi utan till oförmögenhet för autonomi. Först genom kraftmeddelelse från detta lifssammanhang blir tron skickliggjord till autonomi. Icke blott i den späda utgångspunkten utan just på höjdpunkten öser tron ur historien såsom uppenbarelsehistoria. Den egna öfvertygelsen springer alltid fram ur det gifna, kan blott utarbetas under jämförelse med annat gifvet. Detta betyder för den religiösa autonomien uppgiften att »med det gifna såsom utgångspunkt utarbeta det inre-nödvändiga och giltiga, jämföra det med främmande religioner, och återföra det på något i allt innehållet och sig utvecklande allmängiltigt».[1] Gå vi härifrån till frågan om det relativa och betingade i allt historiskt, så gäller detta visserligen äfven om allt till kristendomen hörande. Men detta utesluter icke, att här de högsta och renaste religiösa krafternas genombrott, förkroppsligande och åskådliga borgen äro och förbli oss gifna. Mottager den mänskliga religiösa totalerfarenheten nya skapande impulser i de »historiska knutpunkterna», så är

[1] Glaube und Geschichte, sid. 35 ff.

det väl möjligt att tänka sig tron beroende af »die lebendige Vergegenwärtigung des geschichtlichen Erbes und vor allem der schöpferischen Grundlagen». Hvad vidare den historiska kritiken beträffar, kan denna ej hållas fjärran, och den bereder oförnekneligt stora svårigheter. Men Troeltsch ser dock öfvervägande optimistiskt på dessa. Öfvergången från ett okritiskt till ett kritiskt betraktelsesätt bringar alltid med sig stora förvirringar. Men detta är en öfvergångstid. »Den historiska kritiken kan aldrig vara själfändamål och måste en gång nå till i hufvudpunkterna erkända resultat» — och till dessa hufvudpunkter skall den religiösa tron hålla sig. Så måste den religiösa tydningen af Jesus kunna vinna en fast historisk hållpunkt i »hans predikans och hans personlighets halt». Mera behöfver ej denna tydning och mer kan den ej heller fordra af kritiken. Att tänka sig, det denna skulle kunna radikalt upplösa kristendomens uppkomsthistoria, faller inom »området af den sensationella öfverkritik, som hör till en kritisk tidsålders sjukdomar». F. ö. väntar sig Troeltsch, såsom han i annat sammanhang framhåller, att trycket af dessa svårigheter skall minskas, när historien vågar att historiefilosofiskt tyda sitt material, när den alltmer framväxande religiösa och spekulativa idémassan kan bemäktiga sig historien utifrån ledande grundidéer. Med hänsyn slutligen till den nya situation, i hvilken kristendomen kommit genom världsbildens förändring och tidens oändliga förlängning, så hindras man ej häraf att betrakta kristendomen såsom höjdpunkten i gudsmedvetandets historiska framträdande. Man kan då sedan tänka sig en från detta höjdläge alltjämt fortgående utveckling af kristendomen. Skulle man åter kunna tänka sig en religiös nybildning — hvilken då måste ha den europeisk-kristna kulturens undergång till förutsättning — så kunde icke denna nybildning göra kristendomens religiösa sanningar till osanning utan måste behålla denna sanning, »sodass auch in diesem extremsten Fall wir in unserem religiösen Besitz nicht irre zu werden brauchen».

Hvad vi nu hört har åtminstone gifvit oss en antydan

om, huru Troeltsch vill lösa svårigheterna för en trons bundenhet vid historien, och äfven om de motiv, som drifva honom att i den nya situation, hvilkens olikhet gentemot den förgångna han aldrig tröttnar att måla i de skarpaste färger, söka häfda denna förbindelse. Detta motiv är djupast af rent religiös art. Tron är af religiösa grunder nära förbunden med historien — i denna sats af Herrmann instämmer ock Troeltsch. Visserligen betonar han åter och åter, att det hvaraf tron lefver måste vara en Guds närvarande, omedelbara, frälsande och upplyftande inverkan. Men detta hindrar icke, att det å andra sidan är intet mindre än ett lifsvillkor, att trons lif näres och renas af historien. Och det synes Troeltsch — med rätta — som om just detta behöfde i vår tid alldeles särskildt betonas och omsorgsfullt klarläggas. Detta trons sammanhang innesluter för Troeltsch framför allt två ting: kraftmeddelelse och klargörande insikt. Vår tro kan icke bygga på sig själf och våra egna upplefvelser — den har sin styrka däri, att vi visas utöfver oss själfva till de stora religiösa kraftkoncentrationerna i historien. Och liksom tron här hämtar sin styrka, så hämtar den ock här klarhet öfver sitt innehåll — vår gudskännedom är en från historien och genom historien kommande gudskännedom. »Att uppge historien skulle för tron betyda att uppge sig själf och att nöja sig med de flyktiga och innehållstomma religiösa rörelser, som den åt sig själf öfverlämnade subjektiviteten frambringar af sig själf.»[1] Vi träffa här på det, som väl är själfva hjärtpunkten i Troeltschs kraf på trons historiska bundenhet: farhågan för en exklusiv religiös individualism och dess följder. Otaliga gånger har Troeltsch — och, såvidt jag sett rätt, med alltjämt växande kraft — gifvit uttryck åt de vådor för det religiösa lifvet, som följa af en obegränsad religiös individualism.[2]

[1] Glaube und Geschichte, sid. 32.

[2] Jmfr t. ex. Protestantisches Christentum etc., sid. 633; Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, sid. 69; Religionsphilosophie [i Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer], sid. 133; samt artikeln Kirche i encyklopedien Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

I den »religiösa anarki», som hotar härifrån, ser han en af det nutida lägets mest hotande och öfverhängande faror. Ett sådant sönderfallande i anarki finner sin motvikt blott i den fördjupade insikten i trons förbindelse med historien. I denna relation ligger nämligen grunden till och möjligheten för det religiösa gemenskapslif, som religionen ovillkorligen kräfver. Vi skola i det följande närmare se, hvilken roll betonandet af gemenskapen spelar för trons förhållande till historien just på den mest afgörande punkten: ifråga om Jesu person. Dessförinnan är det emellertid nödvändigt att något omsorgsfullare än som skett i den skematiska öfverblicken belysa Troeltschs argumentation med hänsyn till de tvenne grundförutsättningar, utifrån hvilka det först på allvar kan bli tal om en trons relation till historien.

Tron riktar sig, säger Troeltsch vid ett tillfälle, alltid på det »eviga, tidlösa, obetingade och öfverhistoriska». Skall det historiska nu enligt Troeltschs tanke vara den kraftkälla, ur hvilken tron hämtar näring och styrka, så måste detta historiska ovillkorligen sluta något sådant öfverhistoriskt inom sig, det måste m. a. o. äga något af uppenbarelsehalt för att kunna tjänstgöra såsom uppenbarelsemedel. Vi föras till frågan om det »supranaturella» och det historiska. Och vidare: skall historien kunna göra den tjänst gentemot den religiösa anarkien, som Troeltsch väntar af densamma, så förutsätter detta, för att begagna Troeltschs egna ord, att historiens relativitet icke är obegränsad, att historien har förmåga att gifva normativa värden.

Troeltsch bestämmer en gång begreppet uppenbarelse såsom det produktiva och originella framträdandet af ny religiös kraft eller lifsstegring, hvilken visar sig såsom »ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung» och som meddelar sina krafter genom sina bärare.[1] Denna »uppenbarelse» får emellertid icke fattas blott såsom en stegring af mänsklig religiositet utan såsom en verklig Guds »Selbsterschliessung» i det ändliga mänskliga medvetandet. Den i historien fram-

[1] Die Religion in Geschichte und Gegenwart, art. Glaube, dogmatisch, II, sid. 1439.

trädande uppenbarelsen har sin grund i Guds eget väsen. Äger nu Guds Selbsterschliessung rum i det ändliga mänskliga medvetandet, så får å andra sidan icke därför denna uppenbarelse identifieras med mänsklighetens religiösa utveckling såsom sådan. Eller, såsom Troeltsch någonstädes sagt, mänsklighetens religiösa tänkande är icke likbetydande med Guds tänkande. Det ligger för Troeltsch stark vikt uppå, att religionen icke får betraktas från synpunkten af att vara blott en fortsättning och en själfutveckling af något gifvet och ursprungligen förhandenvarande, utan att här måste finnas rum för tanken på ett nyskapande. Han har ett stort intresse för att försvara denna tankegång gentemot invändningar hämtade från idén om det kausala, kontinuerliga sammanhanget. »Det irrationella spelar öfverallt i själslifvet en väsentlig roll och är rentaf afgörande för religionen, som skulle vara något helt annat än den är, om icke det som den själf utsäger om sig såsom en hufvudsak med rätta tillkommer densamma, nämligen att den är en frihetens gärning och en nådens skänk, att den är en det naturligt-fenomenala själslifvet genombrytande verkan af det öfversinnliga och en den naturliga motivationen upphäfvande gärning af fri hängifvelse.»[1] I religionen är det fråga om »ein Verkehr», icke blott om en religiös princips dialektiska utvecklingsgång. Troeltsch känner sig på denna punkt stå i en afgjord motsättning till Hegels och den hegelska skolans uppfattning af förhållandet mellan uppenbarelse och historia. Det är i fråga om hans polemik mot den hegelska historiefilosofien[2] uppenbart, att han tillmäter detta lösningsförsök af problemet uppenbarelse-historia större betydelse än något annat inom den moderna protestantismen, ja, att han väl egentligen anser den här förfäktade tankegången vara den enda i nyare tid, som gör fullt allvar med den af »det historiska tänkesättet» skapade nya situationen, och därför

[1] Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, sid. 41, jmfr f. ö. sid. 38 ff.

[2] Jmfr t. ex. Die Absolutheit, sid. 21 ff.; Religionsphilosophie, sid. 143; Psychologie und Erkenntnistheorie, sid. 42.

den, som man framför allt måste taga hänsyn till, när det gäller en uppgörelse med de olika teorierna. Det torde vara ställdt utom allt tvifvel, att detta tyder på, huru Troeltsch innerst känner sig mera befryndad med denna typ än med någon annan. Men just därför är han å andra sidan icke mindre utan mera angelägen om att framhålla det, som skiljer honom från den spekulativa evolutionismen. Detta betraktelsesätt gör icke rättvisa åt den åskådning om Guds »Lebendigkeit», som uppbär religionen, den tanke om ett nyskapande umgänge mellan Gud och människa, som är religionens grundförutsättning.

I en nyligen i Zeitschrift für Theologie und Kirche införd uppsats om Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz[1] har Troeltsch ånyo argumenterat i denna riktning. Th. Kaftan har icke så orätt, när han i sin studie öfver Troeltsch säger, att Troeltsch här icke blott icke aftrubbat utan snarare skärpt sina liknande uttalanden.[2] Problemet om »kontingensen» är problemet om det irrationella och faktiska i motsats till »die allgemein-begriffliche Notwendigkeit». Detta begrepp, som stammar från den skolastiska filosofien och där betyder det faktiska och tillfälliga i motsats till de begreppsmässigt nödvändiga och lagbundna, skall vara behjälpligt till att i det nutida läget besegra rationalismen i dess naturvetenskapliga och spinozistiska form och till att häfda en det abstrakt-allmänna öfvervinnande antirationalism.[3] Begreppen individualitet och frihet sammanhänga med kontingensbegreppet. Framför allt kommer här ifråga hvad Troeltsch säger om kontingensens betydelse för »det nyas» problem. Efter all rationalisms principer kan det icke gifvas något nytt inom verkligheten. Allt vore satt i och med det hela, vore förhanden i det hela, eller ock vore allt nytt blott en ny framträdelseform och en ny gestalt af de alltid i samma mått förhandenvarande krafterna. Hegel lämnar icke kon-

[1] Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1910, h. 6.

[2] Th. Kaftan, Ernst Troeltsch, eine kritische Zeitstudie, sid. 77.

[3] Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1910, sid. 423; Jmfr Religionsphilosophie, sid. 133.

tingensen tillräckligt rum. »Auch der Rationalismus Hegels hat durch die Aufnahme des Widerspruchs und des ständigen Umschlags in das Gegenteil in seine Logik des Begriffs in Wahrheit nur das Irrationale und die Kontingenz zu rationalisieren versucht.» Det mänskliga tänkandet måste bestå i ett sammanbindande af begreppen kontingens och rationalism. En absolut rationalism med panteismen såsom konsekvens är lika omöjlig som en absolut irrationalism, där konsekvensen blir det tillfälliga och sammanhangslösa i allt eller religiöst sedt polyteism. Från religiös synpunkt är kontingensbegreppets betydelse den, att det innehåller »die Lebendigkeit, Vielheit und Freiheit der Welt in Gott, ja die schöpferische Freiheit Gottes selbst»; å andra sidan betyder rationalismen »die Einheit der Welt, die Herrschaft des Übersinnlichen, die Zusammenfassung in einem göttlichen Allgesetz». Motsättningen låter sig icke rent begreppsmässigt utjämnas. Men praktiskt ser den judiskt-kristliga teismen båda sidorna tillsamman i ett och är därför »också den spekulativt rikaste principen».[1]

Hvad vi här framdragit skulle utan svårighet kunna mångfaldigas. Det sagda må emellertid vara tillfyllest. Det har i hvarje fall med full tydlighet visat, att tanken på det »supranaturella» i historien icke är Troeltsch främmande,[2] ja, att han i själfva verket är lika angelägen om häfdandet

[1] Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1910, sid. 427—430.

[2] R. H. Grützmacher har i sin till svenska öfversatta skrift »Den positiva teologiens principiella säregenhet», sid. 44, framställt den af Troeltsch representerade ståndpunkten med följande af G. kursiverade ord: »ingen supranaturell faktor griper in och skapar värden af öfversinnlig art». Hvad än en dylik polemik kan vara nyttig till — icke är det till en klargörande och fördjupande vetenskaplig teologisk diskussion. — Vida skarpsyntare har Th. Kaftan i sin Troeltschstudie starkt framhållit det supranaturella draget hos T., ehuru äfven Kaftan i själfva sin slutuppgörelse (a. a. sid. 78 ff.) i viss mån underskattat detsamma. — Med grundlighet har A. W. Hunzinger i sin beaktansvärda granskning af Troeltschs teologiska metod — Die philosophischen Grundlagen der religionsgeschichtlichen Methode — värderat T:s supranaturalism; Jmfr Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, sid. 8, 47 ff.

af ett i historien verkande supranaturellt element, som han är ifrig att bekämpa den för katolicismen och den äldre protestantismen gemensamma uppfattningen af detta supranaturellas art. Troeltsch har ock direkt uttalat sig om oumbärligheten af begreppet supranaturalism. I det förut omnämnda arbetet Religionsphilosophie i festskriften till K. Fischer säger han om begreppen uppenbarelse, auktoritet och under, att dessa alltid måste äga bestånd. Närmast äro de oumbärliga för det historiska förståendet af religionens värld. Men icke blott detta: de äga ock betydelse »für alle Gegenwarts- und Zukunftsreligion». Dessa begrepp bilda tillsammans »hvad man kallat religionens supranaturalism». Nu har teologien med förkärlek fattat denna supranaturalism såsom »exklusiv» supranaturalism, d. v. s. den har »med den egna religionens gudomlighet och öfvernaturlighet trott sig både kunna och vara tvungen att bevisa de andra religionernas mänsklighet och naturlighet». *Denna* slags supranaturalism finner Troeltsch vetenskapligen öfvervunnen — men därför icke all. Såsom »inklusiv» måste supranaturalismen förblifva — med inklusiv supranaturalism menas då den, som erkänner »förefintligheten af uppenbarelse och under inom all religion».[1]

Det kunde nu måhända med den här häfdade »inklusiva» supranaturalismen synas tvifvelaktigt, om verkligen tron af sin förbindelse med historien skall kunna hämta den styrka och den innehållsklarhet, som historien enligt Troeltsch ju skulle förhjälpa henne till. Det supranaturella momentet, uppenbarelsemomentet, möter ju öfverallt i religionens historia — hvar är då *den* historia, ur hvilken tron bör hämta sin näring? Vi föras öfver till frågan om den andra omtalade förutsättningen för möjligheten af en trons förbindelse med historien. I omedelbart sammanhang med sina nyss anförda ord om den inklusiva supranaturalismen skrifver Troeltsch, att den religionsfilosofi, som har denna supranaturalism till föremål, måste göra till sin hufvuduppgift »die Wertabstufung der verschiedenen Offenbarungen und Gemeinschafts-

[1] Religionsphilosophie, sid. 132 f.

kreise».[1] För Troeltsch står det fast, att denna värdering utmynnar i, att kristendomen framträder såsom religionens högsta uppenbarelseform, den uppenbarelse, till hvilken vår tro måste hänvisas.[2] Det är historiens eget utslag, som för oss hit; men å andra sidan kan dock Troeltsch icke fördölja för sig — det måste i detta sammanhang påpekas — att detta religionsvetenskapens resultat icke kan vinnas utan ett hela personlighetens ställningstagande.[3] I ett flertal af sina skrifter har Troeltsch från olika synpunkter, metodiskt och sakligt, sysslat med detta problem; utförligast har det funnit sin behandling i Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. En obegränsad relativism är, heter det här, ingalunda någon konsekvens af »det historiska tänkesättet». Den relativitet, om hvilken här är fråga, utesluter alls icke, att historiens individuella företeelser äga värden, som fordra uppgörelse med hvarandra. Historien utesluter icke normer, utan dess väsentligaste verk är just frambringandet af normer. Och en stor villfarelse är det att fatta relativiteten, så som skulle där gifvas en obegränsad mängd af sådana kämpande värden.[4] Det historiefilosofiska bedömandet af dessa kämpande värden visar oss hän till kristendomen såsom varande icke blott höjdpunkten utan ock konvergenspunkten för religionens alla kända utvecklingslinjer.[5] Icke såsom realiserande något på abstrakt väg vunnet religionsbegrepp, utan just i sin säregenhet står kristendomen i denna ställning. Men tillika är »denna uppenbarelse af det högsta, enklaste och starkaste religiösa lif» ett historiskt faktum med alla de historiska företeelsernas individuella och temporära skrankor. Det kan därför icke bli tal om någon kristendomens absoluthet i detta ords egentliga bemärkelse. Kristendomens »Unüberbietbarkeit» når man icke fram till. Men måste den gamla »supranaturella absolutheten» lämnas, måste

[1] Religionsphilosophie, sid. 133, jmfr 143.
[2] Jmfr Religionsphilosophie, sid. 160.
[3] Jmfr härtill äfven Hunzinger, a. a., sid. 30.
[4] Die Absolutheit, sid. 50—54, jmfr Religionsphilosophie, sid. 131.
[5] Ibm, sid. 80.

äfven den »rationella» och den »evolutionistiska» absolutheten lämnas, så behålles dock kvar själfva den grundtanke, som uppbar den ursprungliga »naiva» absolutheten. Den »apologetiska» absoluthetens upplösning för oss djupare in i historien, för oss »zu der naiven Grösse, Weite und Freiheit Jesu, die das Höchste und Grösste bleibt was wir kennen». Man skall då icke neka all uppenbarelse och frälsning härutanför, men i stället känna sig förbunden att leda andra »till den högre frälsningens klarhet», som man själf känner. Icke heller skall man ur kristendomens historia vilja deducera fram religionens »färdiga och förblifvande idé», utan man »wird der führenden Hand Gottes vertrauen, die in der Geschichte uns geschichtlich leitet und mit Jesus die Offenbarung und Vollendung des Heils der Zukunft anheimstellen.[1]

Vi ha nu i vår allmänna öfverblick af problemet uppenbarelse-historia hos Troeltsch förts fram till frågan om Jesu uppenbarelsebetydelse. Det måste, efter det vi nu hört, vara med spändt intresse som vi gå att taga del af Troeltschs behandling af denna centrala punkt i hans skrift Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. Hvad han här har att säga måste ju vara ägnadt att i alldeles särskild grad kasta ljus öfver hans åskådnings styrka och svaghet. Och det kan icke nekas, att en sådan skärpt belysning är välkommen. Det kan nämligen icke nekas, att ovillkorligen många frågor resa sig inför den tafla Troeltsch hittills låtit oss se. Vi kunde på detta stadium af vår undersökning ge ett uttryck åt dessa frågor genom en anknytning till begynnelsen af vår framställning: Troeltschs bedömande af protestantismens utveckling.

Troeltsch har vid flera tillfällen uttalat, att han finner det vara teologiens främsta uppgift i nutiden att förena kristendomen i dess protestantiska gestalt med »den moderna idealismen». Till detta syfte söker han motivera och klarlägga innebörden af den religiösa trons sammanhang med historien. Redan det är då ägnadt att väcka ett visst uppseende, att han vid sitt bedömande af protestantismens första

[1] Ibm sid. 118—129.

skede med särskildt sympati följer och såsom den moderna tidens föregångare betraktar just de riktlinjer, hvilka såsom spiritualismen just sträfvade att lösgöra tron från bundenheten vid historien. Det är dock en förunderlig sak, att Troeltsch, därför att han ogillar den *form*, i hvilken reformatorerna bundo sin tro vid historien, skall såsom den specifikt framåtvisande betrakta den tankegång, som vill låta denna förbindelse fara. Den dunkelhet, som häftar vid en dylik värdesättning, återkommer i förstärkt grad i fråga om själfva den hufvudprincip, efter hvilken Troeltsch dömer protestantismens historia. När tron på allvar och energiskt vill häfda ett supranaturellt moment i historien och äfven vill häfda, att tron kräfver ett bedömande af historien just från denna synpunkt, ett bedömande efter detta supranaturellas normativa framträdande — hur kan han då uppträda, låt oss säga, så utmanande antisupranaturalistiskt som han gör, hur kan han bygga hela sin åskådning om motsättningen mellan den moderna protestantismen och gammalprotestantismen på bekämpandet af den senares supranaturalism? Föreligger icke här i hvarje fall ett öfverskattande af det formella på innehållets bekostnad? Och föreligger icke djupare sedt en motsägelsefullhet i Troeltschs tankegång, som gör allt hvad han sagt oss om trons förhållande till historien dunkelt och ovisst? Troeltsch affärdar upprepade gånger denna »gamla supranaturalism» därmed, att den är idel mytologi. Och det är ju sant, att det för teologien är en central uppgift att i möjligaste mån utsöndra det »mytologiska» ur sin tankevärld. Men det är ju då frågan: kunna våra begrepp motsägelselöst fatta den evige Guden såsom den i tiden, i historien verksamme och handlande? Med andra ord: det är frågan, om Troeltsch icke i sitt hänsynslösa bekämpande af den äldre supranaturalismen dock antastar just idén om den i historien ingripande och handlande Guden? Så gå vi alltså med spändt intresse till hans bok om betydelsen af Jesu historicitet för tron och skaffa oss nu närmast en öfverblick öfver de här framställda grundtankarna.

Sin utgångspunkt tar Troeltsch i det i våra dagar uttalade tviflet på att Jesus existerat. Ett sådant tvifvel är visserligen, säger han oss, »eine Ungeheuerlichkeit», ja äfven påståendet, att vi icke skulle kunna känna grunddragen i hans förkunnelse innebär »en stark öfverdrift». Härmed äro vi dock icke utan vidare hjälpta. Ty i själfva den historiska forskningens art ligga dylika frågor inneslutna. Kan då verkligen ett religiöst förhållande till Jesus vara möjligt? Drifvas vi icke att förfäkta frihet från relationen till det osäkra historiska?

Troeltsch fastslår först, att hela detta problem icke har någon mening från gammalprotestantisk synpunkt. Här står och faller allt med Kristi persons realitet. Fölle denna vore det likbetydande med kristendomens död, då kristendomen betyder tron på Kristi Gud försonande, människorna från följderna af arfsyndens förgiftning befriande frälsningsverk. Frågan kan blott ha någon mening utifrån en genomgripande förvandling af frälsningsidén, enligt hvilken frälsningen icke är något en gång för alla fullbordadt, utan »ett alltjämt nytt verk af Gud i själen», och enligt hvilken kristendomen är »en bestämd gudstro, en egendomlig gudskunskap med en motsvarande praktisk lifsställning eller, såsom man säger, en religiös idé, en religiös princip». Först under förutsättning af en dylik förvandling kan frågan om betydelsen af Jesu historicitet ställas, utan att på förhand vara meningslös.[1] Nu bestå emellertid, fortsätter Troeltsch, sedan länge dessa nya förutsättningar, alltsedan kristendomens världshistoriska kris på 1600-talet. Redan förut hade föregångare såsom Eckart och Sebastian Frank löst sin religiösa tro »från förbindelsen med den gamla, historien gudomliggörande, frälsningstron». Sedan ha i den nya situationen Lessing, Kant, Hegel, Strauss, Biedermann på olika sätt förstått förhållandet mellan tro och historia, så att den förras sanning och giltighet icke är grundad på den senare. Nu gifves det emellertid »blandningsformer», som visserligen dela insikten om den förvandling som skett, men å andra sidan dock vilja binda

[1] Die Bedeutung der Geschichtlichkeit der Person Jesu für den Glauben, sid. 5 ff.

den frälsande tron vid »die Kenntnis und Vergegenwärtigung Jesu». Denna blandningstyp, hvilken utgår från Schleiermacher, låter Troeltsch representeras af honom, Ritschl och Herrmann. Troeltschs egen framställning är lagd såsom en uppgörelse med denna »blandningsform».[1] Hos denna saknas tanken på det en gång skedda, sedan af nådesanstalten förvaltade frälsningsundret. Men kristendomens idé skall dock vara principiellt bunden vid Jesu historiska person, på hvilken den religiösa kraften och vissheten grundar sig. Denna tankegång hvilar på den förutsättningen, att det är oss möjligt att lära känna och träda i förbindelse med Jesus, och har vidare den konsekvensen med sig, att den ställer Jesus och kristendomen i exklusiv motsättning till den utomkristliga mänskligheten: satsen »ohne Christus wäre ich Atheist» ligger hemligen eller öppet uttalad bakom.

Mot denna kompromisstyp gör nu Troeltsch först gällande, att det som här förutsättes och betingas är »allt annat än självklart för den moderna människan». Karakteristiskt nog är framställningen här så beskaffad, att man, liksom ofta eljest, icke riktigt vet, i hvad mån dessa invändningar äro att betrakta såsom blott »det allmänna lägets» och icke äfven Troeltschs egna. Alltnog, här höra vi, att förutsättningen icke låter sig upprätthållas inför den historiska kritiken och att, i den händelse vi då ville återgå till förmedlingen genom församlingen, det icke är lätt att afgöra hvad som stammar från Jesus och hvad som stammar från annat håll, såsom Plato, Stoa o. s. v. Vidare höra vi ånyo, att den isolering af Jesus och kristendomen, som hör med till denna tankegång är omöjliggjord genom kristendomens inställande i det religionshistoriska sammanhanget och genom den utvidgade världsbilden: kristocentriciteten utgör absolutisering af den krets, i hvilken vi lefva, den hör ock med till de »centriciteter», som måste försvinna.[2] Troeltsch lämnar oss emellertid ej i som måste försvinna okunnighet om sin egen ståndpunkt. Med all önskvärd tydlighet uttalar han, att den betydelse Jesu person äger för

[1] Ibm, sid. 10 ff.
[2] Ibm, sid. 15.

tron icke kan vara principiellt grundad »i den kristna idéns väsen». Såtillvida som Schleiermacher-Ritschl-Herrmannska linjen söker häfda något sådant, måste den öfvervinnas. Troeltschs skäl äro här af tvenne slag. För det första: vi kunna icke tala om Jesu person såsom ett faktum på ett sådant sätt som vore nödvändigt för ett principiellt sammanhang. Hvarje försök att — såsom Herrmann — tala om ett faktum, som icke låter sig fastställas såsom andra fakta utan blott kan fastställas af tron, innebär en position, som icke kan upprätthållas af en »historisk-kritiskt tänkande människa». Efter Schleiermacher kom Strauss, efter Ritschl och Herrmann den religionshistoriska skolan. Men för det andra: äfven från dogmatisk-systematisk synpunkt sedd blir den inre nödvändigheten af förbindelsen mellan kristendomens idé och Jesu person »nur eine sehr relative». Göres det gällande, att Jesus är begynnaren, igångsättaren, så uteslutes ej därmed den kristna lifsvärldens fortverkningar af egen kraft. Vill man då föra tanken till att den kraftinverkan, som sker genom det suggestiva intrycket från Jesu person, skulle vara nödvändig för den eljest förtviflade människan, så är detta »uppenbarligen blott rester från den gamla arfsyndsläran», hvilkens funktion det varit och är att »förneka all kraft bredvid kristuskraften». Tankegången träder f. ö. i motsättning till den för allt modernt tänkande till grund liggande idén om »eine in verschiedenen Knotenpunkten aus der Tiefe des göttlichen Lebens aufsteigende Geistesentwickelung und eine nie zum voraus auszumessenden Möglichkeit der Zukunftentwickelungen».[1]

Troeltsch afvisar alltså af dessa grunder bestämdt den religiösa trons principiella bundenhet vid Jesu person, sådan denna häfdats af Schleiermacher och den med honom mer eller mindre nära sammanhängande teologien. Men vid detta negativa resultat vill han ingalunda stanna. Från en annan utgångspunkt, genom anläggande af en annan hufvudsynpunkt vill han vindicera ett helt annat och vida närmare

[1] Ibm, sid. 20—22, 48 ff.

sammanhang mellan Jesus och den religiösa tron än de hittills framförda synpunkterna gifvit honom anledning till.

Denna nya utgångspunkt är samfundssynpunkten, gemenskapssynpunkten. Religionen kräfver med nödvändighet samfundet, och samfundet kräfver med nödvändighet Jesu person såsom sitt behärskande centrum. Vi ha redan i det föregående fästat uppmärksamheten på Troeltschs växande betoning af samfundets och gemenskapslifvets betydelse. Ingenstädes i hans skrifter framträder denna betoning så starkt som här, hvarest han på samfundet bygger upp hvad han icke på annan väg, från trons och frälsningens egen synpunkt, trodde sig kunna nå fram till. Med motivering från samfundet och dess betydelse vill han göra front mot den ståndpunkt, som löser religionen från historien. Vi träda, säger han, »i motsats till tidens religiösa älsklingsstämningar, hvilka väl känna sig besläktade med mystikens och den protestantiska spriritualismens kult- och historielösa idealism, men däremot icke förstå att komma tillrätta med gemenskap, kyrka, kult och predikan».[1] En sådan åskådning bringar förödande verkningar för religionens lif. Den kringskär på ett fruktansvärdt sätt dennas betydelse och makt i det mänskliga samlifvet, den har fört och för med sig »ett religiöst kaos» och »ett religiöst elände», som ej kan eller får förblifva. Bristen på gemenskap och kultsammanhang är den moderna religiositetens egentliga sjukdom — härifrån det kaotiska, sönderflytande, tillfälligt-personliga, entusiastiska och omstörtande i denna religiositet! Det gifves ingen »behärskande medelpunkt» — häraf all svaghet och mattighet, all oförmåga och bristande kraft till praktiska gemensamhetsmål![2]

Troeltschs hithörande argumentation innesluter följande tvenne hufvudargument. För det första: det är »ett af all religionshistorias och all religionspsykologis klaraste resultat», att det väsentliga i all religion icke är »dogmat och idén» utan kulten och gemenskapen, det lefvande umgänget med

[1] Ibm, sid. 46.
[2] Ibm, sid. 24 f, 46 ff.

gudomen »und zwar als ein Verkehr der Gemeinschaft». För det andra: det är därvid »en socialpsykologisk lag», att all sådan gemenskap behöfver en konkret medelpunkt. Alla stora andereligioner äro »Verehrungen ihrer Stifter und Propheten». Så har ock inom kristendomen motivet till kristuskulten varit gemenskaps- och kultbehof, hvilket icke haft något annat medel än samlingen omkring Kristus såsom Guds uppenbarelse. Det skall icke heller i nutiden finnas någon möjlighet för »den kristna idén» att lefva ett kraftigt lif utan gemenskap och kult. Om detta lif skall bäras af de nuvarande kyrkorna är en fråga för sig. Men gemenskapen och kulten äro nödvändiga, och dessa måste »ständigt ha till centrum församlingens sammanslutning kring sitt hufvud, dess närande och stärkande genom försänkandet i den i kristusbilden innehållna gudsuppenbarelsen, dess fortplantning icke genom dogmer, läror och filosofier utan genom att kristusbilden fortplantas och hålles vid lif, genom tillbedjan af Gud i Kristus».[1] Upprepade gånger försäkrar oss Troeltsch, att detta beror på socialpsykologiska lagar, att den socialpsykologiska synpunkten måste läggas till grund. Icke från frälsningens synpunkt kan man leda sig till Kristi nödvändiga centralställning, såsom den Schleiermacher-Ritschl-Herrmannska kompromisstypen förmenar,[2] ty »om man ock med rätta kan hänvisa på genomsnittsfromhetens behof af stärkande anknytning, så behöfver man icke därtill Jesu person, med hvilken ett verkligt personligt umgänge icke är möjligt.» Men i kraft af den socialpsykologiska lagen är den kristna idéns förhållande till Jesus icke blott ett rent historiskt, i kraft af denna lag står han såsom trons symbol och såsom kultiskt centrum.

Det återstår oss nu blott att — innan vi öfvergå till en slutlig kritisk granskning af Troeltschs framställning — se till, hvilken ställning han med denna betoning af Jesu person såsom gemenskapslifvets behärskande medelpunkt intager till de historisk-kritiska frågorna. Energiskt värjer han sig

[1] Ibm, sid. 27 ff.
[2] Ibm, sid. 41 ff.

mot den uppfattningen, att det skulle vara en likgiltig sak, om denna »symbol» har sin rot i en historisk fakticitet eller ej. Menar man detta vara likgiltigt, så betyder det, att man själf blott har behof af att stilla fantasiens lekande begär men icke äger någon verklig öfvertygelse- och visshetshunger. Är vår Gud realitet, ej blott tanke och möjlighet, så vilja vi ock med vår gudssymbol stå på det verkliga lifvets fasta grund. »Det har verklig betydelse för oss att en verklig människa har lefvat, kämpat, trott och segrat så, och att ifrån detta verkliga lif en ström af kraft och visshet gjuter sig fram till oss själfva». Vi kunna under sådana förhållanden ej utan vidare se bort ifrån den historiska forskningen; vår tro kan ej skapa, blott tyda historiska fakta. Grunddragen af Jesu predikan och hans religiösa personlighet måste kunna fastställas med historiska medel, om symbolen Kristus skall vara ett faktum. Man kan ej såsom den spekulativa teologien skilja principen från personen och släppa de historiska frågorna. Det är därför blott talesätt, då det säges, att tron ej får göras beroende af vetenskapen. I alla tider har denna — filosofi, naturvetenskap, psykologi, historia — öfvat ett visst inflytande på tron och dess utgestaltning. En ren skilsmässa kan icke åstadkommas »utan att prisgifva samfundsbildningens innehåll, bestämdhet och kraft», utan att man drar sig tillbaka till de religiösa stämningarna allenast med en trons kapitulation inför intellektet.[1] Nu är det emellertid icke här fråga om allehanda forskningens detaljer, utan om Jesu persons grundläggande betydelse för den kristna trons uppkomst, om den religiöst-etiska grundkaraktären i Jesu predikan och om den förvandling denna predikan undergått i de äldsta församlingarna. Trots många öppna frågor äro dock hufvudfakta enligt Troeltsch med visshet fastställbara. Och detta är tillräckligt. Det skulle icke vara det, om Jesu person vore den enda källan för trosvissheten. Men Troeltsch hänvisar till, att Jesus står inställd i ett stort sammanhang af förberedelser och verkningar. Det kommer då icke precis an på detaljnoggrannhet, men på

[1] Ibm, sid. 31—36.

kristusbildens uttolkande genom hela den föregående och efterföljande historien. Står Kristus såsom centrum i hela denna värld, så kan man i den praktiska förkunnelsen »fritt och rörligt tyda Kristi bild ur allt, som strömmat samman i honom, och ur allt, som i honom blifvit inlefdt och inälskadt under årtusendens lopp».[1]

Det har sitt intresse att, innan vi gå vidare till vårt bedömande af totalåskådningen, i förbigående belysa Troeltschs ställning till den historiska kritiken genom en jämförelse med tvenne honom eljest i flere afseenden närstående teologer: Bousset och Wobbermin. Den förre yttrar sig om saken i sin skrift Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben med undertiteln Historische und rationale Grundlagen der Religion. Att för honom ordet »rationale» har den ojämförligt starkaste tonvikten, ja faktiskt djupast sedt uppbär det hela, visar sig just ifråga om ställningen till frågan om Jesu persons fakticitet. Också Bousset talar om Jesus såsom symbol, men vill söka få denna symbol frigjord från frågan om dess historiska grund. Det kommer an på »själfva symbolen och bilden». Tron frågar icke »efter den historiska verkligheten i trängre mening utan efter det religiöst och sedligt brukbara, den blir medvetet eller omedvetet stående vid bilden». Äfven om vetenskapen skulle säga oss, att Jesus icke existerat, så »går tron ej förlorad, ty den hvilar på sina egna eviga fundament, och dessutom skulle Jesu bild i evangelierna ändock stå fast och förblifva, och om det än vore såsom en stor diktning, så vore det dock en diktning af evigt symbolisk betydelse». Här är man ju verkligen fri från svårigheten af förbindelsen med historien, men visserligen för det priset, att man är fri från historien såsom uppenbarelsehistoria — tron hvilar på »sina egna eviga fundament», dess sanning och verklighet ligger bakom »symbolerna» »in den unverrückbaren, gottgegebenen Tiefen menschlicher Vernunft und in den ewigen Werten der Ideen».[2] En annan

[1] Ibm, sid. 38 f.

[2] Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 1910, sid. 16 f. — Jfr härtill N. J. Göransson, Teologiens normerande princip enligt moderna framställningar i Festskriften till Pehr Ek-

väg försökes af G. Wobbermin i hans studie Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Medan Bousset mera än Troeltsch lossar på bandet mellan tron och Jesu person, vill å andra sidan Wobbermin här tala om en principiell bundenhet. De svårigheter, som uppkomma däraf, att vår tros grund och föremål liksom allt historiskt är underkastadt historisk-kritisk forskning, vill han lösa med tillhjälp af en distinktion mellan begreppen Geschichte och Historie. Geschichte betyder »der Zusammenhang der Menschen als geistlich-sittlicher Wesen in seiner Entwicklung», Historie däremot det med vetenskapens metod och medel framställda och framställbara.[1] Med detta begrepp Geschichte vill Wobbermin dels — mot Herrmann och Kähler — kunna klart bestämma, hvad inom den nytestamentliga traditionen om Jesus som är vår tros grund och föremål, dels vinna oantastlighet gentemot den historiska vetenskapen. I båda fallen drar han alltför vidtgående följdsatser af sin f. ö. mot mycken förvirrande oklarhet värdefulla distinktion. Hvad nu denna oantastlighet beträffar, skall den vinnas på följande sätt. I traditionen är — den genom begreppet Geschichte bestämbara — kristusbilden tillgänglig och fattbar för hvarje människa helt oberoende af den historiska kritiken. Därigenom att denna kristusbild på en gång skärper det etiska medvetandet till det yttersta och samtidigt höjer människan till förtröstan på den lefvande Guden, vinner den ett sådant värde, att ingen historisk vetenskap kan antasta densammas verklighet. Liksom t. ex. det tyska riket är »eine geschichtliche Grösse», som omedelbart ger sig tillkänna för erfarenheten, oberoende af frågan huru och när det upp-

lund; G. säger här om Bousset: »den religiösa människan känner sig alltid obehagligt berörd, om det, som säges henne om frälsaren, framställes så, som om det möjligen kunde vara blott uppdiktadt och följaktligen icke tillhörande den verklighet, i hvilken hon själf befinner sig» (a. a. sid. 251, 253). — Hvad ofvan sagts om Bousset antastar icke det väl berättigade i M. Pfannenstills polemik mot ett kvasivetenskapligt arbetes utnyttjande af Boussets teologi i agitatoriskt syfte. Jmfr Kristendomen och vår tid 1912, h. 6, sid. 197 ff.

[1] Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1911, Ergänzungsheft 2, sid. 14 f.

stått, så är det ock med denna kristusbild. Oberoende af forskningen är den, därför att och såtillvida som man återgår just på det tiderna igenom faktiskt verkande, i det att alla Nya testamentets afgörande och fortverkande hufvuddrag äro med. Hvad då frågan om »die historische Fassbarkeit der Person Jesu» beträffar, synes det visserligen icke här råda något tvifvel från forskningens egen synpunkt. Men, framhåller Wobbermin, tron skulle kunna taga äfven ett förnekande af denna med lugn, ty den »står och faller icke med bejakandet eller förnekandet af denna fråga» — den har sin egen »geschichtliche Wirklichkeit».[1] Trots många värdefulla tankar i Wobbermins skrift måste det dock sägas, att problemet i sista hand löses genom att afhuggas. Löst vore det dock trots allt blott under den förutsättningen, att det vore en likgiltig sak, om den verklighet, på hvilken tron stöder sig ytterst möjligen kunde vara en fiktiv verklighet, om det — för att tala med Troeltsch — kunde vara en likgiltig sak, om verkligen Jesus »lefvat, kämpat, trott och segrat» så som vi äro förvissade om, när vår tro hos honom hämtar styrka. Är detta icke likgiltigt, då låter sig problemet icke lösas blott genom distinktionen mellan Geschichte och Historie, hur värdefull denna eljest kan vara; då blir Wobbermins argumentering intet annat än en skör spindelväf. Så står det klart för oss, att Troeltsch trängt djupare in i problemet, när han talar till oss om, att förhållandet till vetenskapen till en viss grad för oss alltid blir ett förhållande af »Kampf und Anspannung».[2] Men — kunde vi då fråga — talar Troeltsch alltför lätt om denna kamp och spänning, eller m. a. o. är det honom först möjligt att stanna vid denna »lösning» af *den* orsak, att trons sammanhang med uppenbarelsen i Jesus Kristus dock icke är alltför djupt grundadt?

Vi se tillbaka på Troeltschs framställning i den nyss behandlade skriften. Vi ha genom denna på det centralaste området vunnit en djupare inblick i Troeltschs innersta tankar rörande det omfattande problemet uppenbarelse-

[1] Ibm, sid. 73—82.

[2] Troeltsch, Die Bedeutung etc., sid. 36.

historia. En kritisk uppgörelse med den i detta arbete framförda tankegången måste därför på samma gång bli en uppgörelse med Troeltschs hela behandling af ämnet. Vi kunna icke precis säga, att de frågor, som sprungo fram inför den allmänna orienteringen, blifvit besvarade genom den ifrågavarande specialundersökningen. Snarare återkomma här frågorna i ny gestalt och i förstärkt grad. I tvenne satser låta sig Troeltschs tankar om Jesu persons betydelse för tron — vi säga med afsikt icke blott betydelsen af Jesu historicitet för tron — sammanfattas. Å ena sidan negativt: Jesus har ingen principiell betydelse för tron och frälsningen, eller m. a. o. gudsförhållandets relation till Jesus är icke af principiell art; å andra sidan positivt: förhållandet till Jesus är obetingadt nödvändigt för kulten och gemenskapen, och denna gemenskap är å sin sida obetingadt nödvändig för religionen, ja »det väsentliga» i all religion. Det säger sig nästan självt, att detta resonnemang erbjuder oerhörda svårigheter. Är åskådningen öfverhufvud i sig sammanhängande? Låter det sig verkligen sägas, att gemenskapen äger fundamental betydelse för religionen och Jesus för gemenskapen, utan att denna i Jesus koncentrerade historia träder i principiell förbindelse till frälsningen såsom sådan? Kunna vi undgå alternativet att antingen pruta af på betydelsen af religionens samfundssida eller ock — om denna verkligen är väsentlig för religionen — tillerkänna den i Jesus koncentrerade historien »väsentlig» betydelse? Här kräfves uppenbarligen för det första en granskning af värdet i Troeltschs positiva argumentation för det band, som han med samfundsbegreppet såsom medel vill knyta mellan Jesus och tron, samt för det andra en granskning af de grunders berättigande, på hvilka han bygger sitt uttryckliga afvisande af ett principiellt sammanhang mellan tron och den i Jesus koncentrerade historien. Utifrån dessa båda granskningar kan det till sist blifva oss möjligt att fälla ett afslutande omdöme om enhetligheten och sammanhanget i Troeltschs totalåskådning samt om värdet af densamma.

1. Vår fråga blir alltså först: låter sig den förbindelse, Troeltsch för samfundets vidkommande häfdar med Jesu person, och den historia, som i honom har sitt centrum, motiveras genom de af Troeltsch själf anförda grunderna? Dessa äro väsentligen tvenne: en historisk grund, hämtad från förhållandena vid kristendomens uppkomst, samt en mera principiell eller rättare sagdt religionspsykologisk, på hvilken i grund och botten all tonvikt ligger: hänvisningen till den »socialpsykologiska lag», som Troeltsch upprepade gånger tar sin tillflykt till och ställer mot Schleiermacher-Ritschl-Herrmannska linjens argumentation — om han än känner sig benägen att låta sin motsättning till denna linje mildras däraf, att enligt honom det socialpsykologiska motivet inverkat mera, än man i självfva verket varit medveten om.

Troeltsch hänvisar till att gemenskapsbehofvet vid kristendomens första framträdande och utbredning har tvungit fram och skapat kristuskulten: »nödvändigheten af gemenskap och kult har skapat kristuspersonlighetens centralställning och samma behof framtvingar ock alltjämt denna centralställning».[1] Troeltsch antyder på ett ställe,[2] att Strauss' konstruktion af kristuskultens historiska framträdande är oriktig, såtillvida som han i denna kults tillblifvelse ser ett återförande på stiftarens person af det mänskligheten tillhörande gudamänskliga idealet. Utan tvifvel är denna kritik fullt befogad,[3] men frågan är, om Troeltschs egen historiekonstruktion här låter sig upprätthållas, och om den icke snarare vänder upp och ned på orsak och verkan. I självfva verket har gemenskapen sin tillvaro såsom kristusgemenskap, den är till såsom en samfundsskapelse af evangeliet. Gemenskapen, samfundet, utbildar visserligen kristuskulten, men den har själf sin orsak i Kristus och evangeliet om honom såsom den samfundsskapande och konstitutiva faktorn. Vi kunna icke i detta sammanhang

[1] Die Bedeutung etc., sid. 46; jfr sid. 26.
[2] Ibm, sid 10.
[3] Jfr härtill Aulén, Den kristna tankens tolkning af Jesu person, sid. 84.

gå djupare in på denna fråga. Det måste dock påpekas, att Troeltsch själf visar en viss osäkerhet i genomförandet af sin teori om samfundsbehofvet såsom skapare af kristuskulten. Med hänsyn till vår egen tid förklarar han det t. ex. vara svårt att säga, om samfundsidén sönderfallit på grund af kristustrons upplösning, eller om denna senare förflyktigats på grund af den förras upplösning. Med ett konsekvent genomförande af Troeltschs ofvannämnda teori vore det senare alternativet det självklart riktiga.[1]

Nu spelar emellertid denna hänvisning till kristuskultens första framträdande på grund af gemenskapsbehofvet blott rollen af en hjälplinje, själfva tyngdpunkten i Troeltschs bevisföring ligger som sagdt afgjordt på hvad han kallar den socialpsykologiska lagen. Det kan knappast nekas, att denna socialpsykologiska lag införes i Troeltschs framställning nära nog som en Deus ex machina: förut intet nödvändigt sammanhang med Jesu person, nu åter plötsligen det mest energiska förfäktande af Jesu ovillkorliga centralställning. Vi gå här icke in på någon närmare undersökning af, huru Troeltsch psykologiskt motiverar sin socialpsykologiska lag. Den afgörande frågan måste bli om rättmätigheten i den användning han gör af densamma. Och här vilja vi göra gällande: försåvidt icke Jesu person af inre, principiella grunder äger afgörande betydelse för gudsförhållandet, kan han icke på grund af någon socialpsykologisk lag inställas såsom behärskande medelpunkt för den religiösa gemenskapen.

Det har i en recension af Troeltschs ifrågavarande arbete af Beth framställts en anmärkning, som går ut på, att Troeltsch öfvervärderar gemenskapens, samfundets betydelse för religionen.[2] I denna anmärkning kunna vi icke, åtminstone icke utan vidare, instämma. Tvärtom vilja vi i detta sammanhang framhålla, att det Troeltsch här och

[1] Jfr härtill ock Troeltschs artikel Kirche i encyklopedien Die Religion in Geschichte und Gegenwart, framställningen af die Wahrheitselemente des Kirchendogmas, III, sid. 1153 f.

[2] Theologische Rundschau 1912, sid. 17.

annorstädes säger om samfundets och samfundslifvets betydelse samt om det religiösa svaghetstillståndets samband med bristande sinne för samfund och religiös gemenskap öfverhufvudtaget, bär vittne om en skarp och djup inblick i det verkliga läget. Vi söka en annan utgångspunkt för vår anmärkning och säga: den betydelse Troeltsch påyrkar åt gemenskapen blir oförklarlig, om icke samma lag, som gäller för det religiösa samfundslifvet, också gäller för det religiösa lifvet öfverhufvud, för gudsförhållandet öfverhufvud. Med andra ord: samfundsprincipen kan icke vara någon annan än den, som äger giltighet äfven för det individuella lifvet.[1] Det individuella gudsförhållandets art och visshet måste bero på detsamma som betingar samfundslifvets art och visshet. Är denna senare beroende af förbindelsen med Jesus eller m. a. o. kristologiskt betingad, beroende af gudsuppenbarelsens objektivitet i den i Jesus koncentrerade historien, så är ock den förra hänvisad till just samma objektivitet. En dualistisk tankegång på denna punkt äfventyrar och undergräfver med nödvändighet allt hvad Troeltsch har att säga icke blott om Kristus såsom samfundslifvets centrum utan ock om gemenskapens betydelse och nödvändighet öfverhufvudtaget. Ty om icke principen för samfundslifvet och gudsförhållandet öfverhufvud är densamma — hvilken betydelse kan då i själfva verket det förra få? Det kan icke med några medel i världen förhindras, att här då kommer att ske ett sönderfallande af å ena sidan en esoterisk subjektivitet och å andra sidan ett exoteriskt samfundslif. Troeltsch ser i nutiden den allvarliga faran för ett dylikt sönderfallande, ser häri med rätta en fruktansvärd och ödeläggande fara för »den religiösa idén». Men trots detta kan djupast sedt dock icke den motivering han själf ger just till förmån för det religiösa samfundslifvet annat än ånyo framkalla samma klyfta emellan esoterisk subjektivitet och exoteriskt samfundslif. I själfva verket saknas icke heller hos Troeltsch uttalanden,—

[1] Jfr Aulén, Till belysning af den lutherska kyrkoidén, dess historia och dess värde, sid. 48 f. samt sid. 221 ff.

som direkt visa i denna riktning: »genomsnittsfromheten» har, säger han, »Anlehnungs- und Stärkungsbedürfnis».[1] Här förutsättes dock en högre öfver »genomsnittsfromheten» höjd ståndpunkt, som väl icke har ett dylikt behof af anslutning till och krafthämtning från det historiska. Vår anmärkning mot Troeltsch riktar sig alltså här framför allt mot den dualism i tankegången, som låter en annan princip gälla för — det af honom med rätta betonade — samfundslifvet än den, som gäller för gudsförhållandet öfverhufvud: härmed kan det dock icke undvikas, att detta hans betonande af samfundet mister sin grund och blir oförklarligt. För dogmatikens vidkommande betyder detta, att dess af samfundet betingade uppgift, sådan Troeltsch föreställer sig densamma, måste blifva af högst tvifvelaktigt värde. Om dogmatiken såsom ägande en normativ uppgift kan uppenbarligen icke längre blifva tal; den skall enligt Troeltsch tjäna samfundslifvet såsom »eine Beratung des Geistlichen durch eine zusammenfassende selbständige Denkarbeit, die ihn nur zu entsprechender eigener Denkarbeit erziehen will».[2] Dogmatikens värde måste hänga på, att samma lag gäller för samfundslifvet och för det religiösa lifvet öfverhufvud. Från Troeltschs förutsättningar kan man just icke förundra sig öfver, att han talar ringaktande om dogmatiken såsom en vetenskap, »som nu för tiden existerar blott i de trängsta teologiska kretsar, och som äfven där knappast längre är förhanden».[3]

Nu skall det emellertid icke förnekas, att vi hos Troeltsch också finna tankar, som äro ägnade att bryta den dualistiska tankegång, som behärskar hans framställning, tankar som gå i riktning åt att framhålla, hurusom gudsförhållandets art öfverhufvud förändras genom och är beroende af förbindelsen med Jesu person. Han talar här och flerstädes om, huru just det individuella religiösa lifvet icke uthärdar att s. a. s. ställas på sig själf allena, huru det då kommer att

[1] Die Bedeutung etc., sid. 30.

[2] Troeltsch, art. Dogmatik i encyklopedien Die Religion etc., II, sid. 109.

[3] Die Bedeutung etc., sid. 21.

sakna kraft, tillförsikt och appell till verksamhet, huru det lyftande i det religiösa lifvet beror på våra blickars riktande på något »objektivt», som har förmåga att upprätta och bära oss, och huru slutligen i hvarje fall *för oss* detta objektiva måste vara den historia, i hvilken Kristus är den behärskande midtpunkten. Ja, det säges direkt, att just »die religiöse Einzelsubjektivität»[1] kräfver historien och bandet vid det historiska allmänlif, som mottager sin viktigaste kraft och visshet från Jesu historiska person. Men alla sådana tankar bryter Troeltsch af: Kristi betydelse för gudsförhållandet får icke vara af principiell art — just på denna punkt skall den afgörande skillnaden mellan honom och den Schleiermacher-Ritschl-Hermannska kompromisslinjen bestå. Så föras vi då öfver till en kritisk granskning af de grunder, på hvilka Troeltsch bygger sitt afvisande af en principiell förbindelse mellan frälsningen och den i Kristus koncentrerade historien.

2. Af tre slag äro dessa grunder. En är hämtad från den historiska forskningen: denna tillåter icke möjligheten af ett personligt umgänge med Jesus. Två äro af systematisk art; idén om gudsförhållandets kristologiska grund står och faller med den gamla arfsyndsläran, hänger omedelbart samman med idén om människosläktets förgiftande genom arfsynden. Slutligen förutsätter frälsningens sammanbindande med Kristus, att frälsningen betyder tillägnandet af något förflutet, medan däremot frälsningen i verkligheten alltid är något omedelbart närvarande, »ein immer neues Werk Gottes an der Seele».

I fråga om den första af dessa grunder — den från den historiska kritiken hämtade — behöfva vi icke i detta sammanhang säga många ord. Kritiken har, säger Troeltsch, omöjliggjort en omedelbar förbindelse med Kristus, »som nu en sådan öfverhufvudtaget någonsin varit möjlig». De från den historiska kritiken stammande svårigheterna må nu vara huru stora som helst — vi gå icke här in på denna fråga — säkert är, att detta Troeltschs argument svårligen står i öfverensstämmelse med den af honom själf så energiskt på-

[1] Ibm, sid. 50.

yrkade förbindelsen mellan Kristus och samfundet. Här har uppenbarligen icke förbindelsen blifvit omöjliggjord genom den historiska kritiken — det synes dock vara en ohållbar ståndpunkt, att å ena sidan förfäkta, att hela gemenskapslifvet med all dess oerhörda betydelse för religionen beror på förbindelsen med Kristus, och att å andra sidan förklara den personliga förbindelsen med honom otänkbar.[1] Så kan då af denna grund det nu nämnda argumentet omöjligen räknas såsom något särdeles bärande argument i hans bevisföring mot gudsförhållandets kristologiska bundenhet.

Det finnes knappt något, mot hvilket Troeltsch så ofta och så ifrigt polemiserar som mot »den gamla arfsyndsläran». Med dess fall faller hela den äldre protestantismen. Nu skall, höra vi, också gudsförhållandets kristologiska bundenhet vara så fast sammanknuten med »den gamla arfsyndsläran», att den senares undergång omöjliggjort lifsbetingelserna för den förra. Det kan ju härvid svårligen vara Troeltschs mening, att hvarje rubbning af den äldre protestantiska dogmatikens detaljerade formulering af läran om arfsynden skulle omöjliggjort frälsningstrons principiella sammanhang med Kristus: den Schleiermacher-Ritschl-Herrmannska »kompromisstypen» vore ju i så fall en uppenbar vederläggning. Men det är däremot hans mening, att äfven denna kompromissteologi, så snart den vill knyta gudsförhållandet vid Kristus, bygger på rester af den gamla arfsyndsläran. Själfva nerven i hans bevisföring är därvid, att arfsyndsteorien drifver till att släcka alla ljus utom kristusljuset och förneka alla krafter utom kristuskraften, att så koncentrera all gudsuppenbarelse i Kristus och afskära hvarje förbindelse mellan kristendomen och utomkristlig religion. Att häri ligger en viss relativ sanning kan och skall icke bestridas. Dock den som bevisar för mycket bevisar intet. Man måste inför Troeltschs beskrifningar af arfsyndslärans verkan säga, att om detta skall vara arfsyndslärans funktion, så har den

[1] Äfven Herrmann har på denna punkt angripit Troeltsch i sin recension af Die Bedeutung etc. i Theologische Literaturzeitung, 1912, sid. 248.

uppenbarligen i hvarje fall icke haft någon varaktig framgång med sina bemödanden. Teorien om att hedningarnas dygder endast äro lysande laster har icke vunnit någon sanktion. Just Paulus, till hvilken Troeltsch hänvisar såsom arfsyndslärans upphofsman, talar ju om vittnesbördet hos hedningarna. Och denna tanke om vittnesbördet utom Kristus har sedan icke utplånats. Detta bevisar nu, om icke mer, så åtminstone så mycket, att häfdandet af gudsförhållandets kristologiska bundenhet — och detta gäller icke blott den senaste teologien — icke varit oupplösligen och oskiljaktligt förenadt med negationen af all gudskännedom och allt gudslif utom genom Kristus. Nu skulle Troeltsch väl häremot säga: må så vara, att man kan vilja förena tanken på en utomkristlig gudsuppenbarelse med en principiell hänvisning till Kristus, men detta är dock blott en inkonsekvent tankegång och skall, ju mer den religionshistoriska forskningen uppdagar omöjligheten af kristusisoleringen, leda till förnekandet af Jesu persons principiella betydelse för frälsningen. Det är uppenbart, att Troeltsch vill tvinga sina motståndare till denna punkt, till denna isolering för att sedan fastslå dess omöjlighet. Men då måste man härtill svara; häfdandet af gudsförhållandets kristologiska sammanhang behöfver icke eller rättare får icke drifvas hit: detta är att föreskrifva andra förutsättningar än dem, som af saken själf betingas. De af saken själf satta förutsättningarna kunna nämligen icke vara några andra än å ena sidan det mänskliga af syndens fakticitet betingade frälsningsbehofvet, å andra sidan, att gudsförhållandets möjlighet och art på ett afgörande sätt har förändrats och alltjämt förändras för människan genom Kristus. Något annat och mera än detta är icke uttaladt i och med gudsförhållandets principiella bundenhet, men å andra sidan: detta förutsättes och kräfves ovillkorligen. Härmed ha vi emellertid redan förts öfver till den tredje af Troeltsch framställda hufvudinvändningen.

Låta vi frälsningen gå genom Kristus, så betyder detta, säger han, att vi hänvisa människan till något förflutet, något förgånget, under det att däremot frälsningen alltid

måste vara något närvarande och omedelbart, ett Gudsdirekta möte med och skapande i människosjälen. I detta sistnämnda, att frälsningen är ett Guds omedelbara skapande i människosjälen, måste vi ge Troeltsch obetingadt rätt. Härom kan aldrig vara något tvifvel för kristen tanke. Skulle den kristologiska bundenheten af vårt gudsförhållande utesluta denna syn på religionen och frälsningen, så vore den helt visst en till sitt väsen irreligiös föreställning. Frälsningen måste ovillkorligen innebära ett Guds fortsatta skapande i människovärlden, innebära att uppenbarelsen icke är något en gång för alla afslutadt, som vi ha att se tillbaka till, utan att Guds uppenbarelse fortgår, att Fadern verkar intill nu. Släppa vi idén om en sådan fortgående uppenbarelse, ha vi i själfva verket undergräft möjligheten att — för att icke säga omöjliggjort för oss att — öfverhufvud på allvar tala om en Guds uppenbarelse.[1] Men nu måste vi fråga oss, om verkligen af denna grund all principiell förbindelse mellan vårt gudsförhållande och historien, närmare bestämdt här Kristus, måste förkastas. Detta skulle innebära, att man blott kunde tala om omedelbarhet i gudsförhållandet, när människan här tänktes fullkomligt isolerad från allt det till historiens värld hörande. Det är tydligt, att denna tankegång, konsekvent genomförd, leder till förfäktandet af en från det historisk-personliga lifvet fullkomligt frigjord religiositet, till den religionstyp, som Söderblom med ett träffande namn kallat »oändlighetsmystik», i motsats till »personlighetsmystik.» Enligt denna senare åskådning förnekas på intet sätt det omedelbara gudsumgänget, men — för att säga det paradoxalt — Guds närvaro och verksamhet tänkes lika omedelbar, därför att Gud begagnar sig af historiens medel i sin verksamhet och i sitt umgänge med människorna. Den från det historiska personlighetslifvet befriande ståndpunkten är icke Troeltschs, vid den vill han i hvarje fall icke stanna — ifrån den härflyter ju snarare för honom allt det anarkiska och kaotiska, mot hvilket han drar

[1] Jfr härtill Söderblom, Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, sid. 3 f. samt sid. 22 ff.

i härnad med hela sin obändiga energi. Han vill, säger han oss, icke fäkta för »det tredje rike», där »den religiösa tron häfdar sig utan historiens stöd och fortplantar sig blott genom den egna renande och frälsande makten».[1]

Med allt detta ha vi emellertid ännu knappt kommit fram till den afgörande punkten. I själfva verket har — det vet Troeltsch väl — det vid Kristus bundna gudsförhållandet aldrig velat tala om Kristus såsom något blott förgånget. En oerhörd historicistisk-intellektualistisk förvridning har det i hvarje fall varit, när förhållandet till Kristus har setts under synpunkten af blott ett bejakande af något som en gång skett. Den kristna tron har ju dock betraktat det såsom något väsentligt för kristus-förhållandet, att Kristus alltjämt gör sitt verk verksamt, har m. a. o. hänvisat till honom såsom en lefvande och närvarande verklighet alltifrån Pauli »i Kristus», Luthers »min Herre», den gamla protestantiska skolastikens unio mystica till Herrmanns tal om Jesus såsom eine gegenwärtige Tatsache. Häri har han ock uttalat vissheten om, att den alltjämt fortgående gudsuppenbarelsen är s. a. s. behärskad af Kristus, har sin norm i honom enligt det bibliska ordet om anden: af mitt skall han taga. Så måste vi alltså mot Troeltschs argumentering säga först det, att om gudsförhållandets principiella bundenhet skulle förkastas därför att Kristus tillhör historien, detta i grund och botten skulle betyda ett lösgörande af religionen från historiens värld; vidare det, att den kristna tron icke i Kristus ser något blott förgånget utan en lefvande och närvarande verklighet.

Härmed är Troeltsch ingalunda afväpnad. Säga vi honom, att kristusförhållandet aldrig får eller kan vara ett förhållande till något blott förgånget, att detta i hvarje fall vore en intellektualistisk förvridning af uppenbarelseidén, så har dock Troeltsch uppenbarligen rätt däri, att det förflutna icke kan vara någon likgiltig sak för det kristologiskt bestämda gudsförhållandet; eller med andra ord: det är uppenbart, att den afgörande betydelse kristusförhållandet i det

[1] Die Bedeutung etc., sid. 23.

närvarande kan ha och har för gudsförhållandet, måste vara beroende af, att en afgörande förändring i gudsförhållandets läge faktiskt skett genom den historiske Jesus af Nazareth. Förändras gudsförhållandet alltjämt genom Kristus, så har detta sin grund i att en afgörande förändring en gång skett i det verk, som en gång gjorts. Vi föras, då vi upptaga detta problem, fram till en slutlig uppgörelse med Troeltschs åskådning af uppenbarelsens förhållande till historien. Idén om en dylik skedd förändring är konstitutiv för gudsförhållandets kristologiska bundenhet. Vår fråga gäller, om Troeltschs grundåskådning är sådan, att han måste ställa sig afvisande på denna punkt.

3. Är tanken på en i och genom Kristus skedd afgörande förändring i gudsförhållandets läge principiellt utesluten af Troeltschs grundåskådning? Detta hänger på det närmaste samman med, om denna grundåskådning tillåter oss att se på historien så, att denna icke betraktas blott under själfutvecklingens synpunkt utan under synpunkten af att vara platsen för Guds nyskapande verkningar. Är historien blott utvecklingen af det ursprungligen förhandenvarande, då är det omöjligt, att något historiskt kan ha afgörande betydelse för gudsförhållandet, då är i och med detsamma gifvet, att detta måste hvila på annan grund och att det historiska blir intet annat att det »tillfälliga» eller de passerande genomgångspunkterna för det ursprungligen förhandenvarandes själfutveckling. W. Bousset skrifver i sin förut omnämnda skrift om Jesu persons betydelse för tron: det gäller att bryta med supranaturalismen i hvarje form, gröfre eller förfinad, religionen är en ursprunglig förmögenhet hos människan och utvecklar sig i historien från dunkel begynnelse till allt större klarhet. »Aber die Geschichte entfaltet nur was uranfänglich vorhanden war. Was uranfänglich vorhanden war, soll sich durch die Reflexion hindurch zu steigender Klarheit vor dem Bewusstsein entfalten.»[1] Med denna uppfattning af historien kan man omöjligen se något principiellt sammanhang mellan tro och historia. Det är ock fullt i sin

[1] Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, sid. 10.

ordning, när Bousset gentemot »die historische Grundlage der Religion» lägger tyngdpunkten på »die rationale». »Religion ist etwas dem menschlichen Wesen ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunftanlage zu begreifendes»; religion är icke något, som ofvanifrån nedsänkes genom uppenbarelse — den hvilar icke på supranaturell grund »i detta ords egentliga bemärkelse».[1] Men denna ståndpunkt är icke Troeltschs. Vi ha i det föregående dragit fram bevis för, huru väsentlig just idén om Guds nyskapande verkningar i historien är för honom. Troeltsch kan t. o. m. säga, att det som djupast skiljer andarna är just denna skillnad mellan idén om historien såsom själfutveckling af det ursprungligen förhandenvarande och idén om historien såsom platsen för Guds nyskapande verksamhet. Han kan betona, hvilken oerhörd vikt det ligger på, att historien uppfattas såsom en växelverkan mellan Gud och människa såsom mellan ett jag och ett du. Det är icke för mycket sagdt, att intresset för dessa »supranaturella» tankegångar är det starkast framträdande intresset i Troeltschs religionsfilosofiska arbete. Och med denna syn på historien kräfver han, såsom vi ock hört, en »religiös tydning af historien», något som skall vara den af honom kraftigt betonade historiefilosofiens uppgift. En religiös tydning af historien fattad såsom en växelverkan mellan Gud och människa, såsom mellan jag och du, en historia där Kristus står såsom det religiösa gemenskapslifvets behärskande centrum — är icke allt detta tankar, som äro ägnade att i hvarje fall föra till den omedelbara närheten af idén om ett genom Kristus skedt Guds verk af afgörande betydelse för mänsklighetens lif, för dess gudsförhållandes läge?

Nu vill emellertid Troeltsch icke på några villkor fullfölja denna tankelinje; den skulle komma att kräfva för mycket af historien, och den skulle föra en bort till ett »mytologiskt» betraktelsesätt, som måste tillhöra ett förflutet stadium i det mänskliga tänkandets historia. Denna Troeltschs hållning hänger samman med och beror på, att en viss intellektualistisk och formalistisk syn på

[1] Ibm, sid. 10.

religionen behärskar hans teologi. Till en viss grad kunde nog Troeltsch ha rätt att försvara sig mot en dylik beskyllning. Det finnes faktiskt mycken polemik mot »intellektualism», som i hvarje fall icke står i religionens tjänst, en polemik, som har sin grund i att man vill stanna vid de blotta stämningarna, det vaga och obestämbara. En sådan »anti-intellektualism» är lika ödesdiger för det individuella religiösa lifvet, som den — såsom Troeltsch själf framhåller — är fördärfbringande för religionens förmåga att göra sig gällande i människolifvet och deltaga i världsåskådningarnas kamp. Det gifves ock — kunna vi tillägga — mycken polemik mot intellektualism, som blott skenbart bekämpar densamma, och som i verkligheten ger rum för ett nytt väl så starkt intellektualistiskt-nomistiskt tyranni. Bakom den ofta hörda tesen: ej lära utan lif döljer sig ofta den uppfattningen, att religionen är en »kortare lära» än den, mot hvilken man vänder sig — eller kanske lika ofta den uppfattningen, att kristendomen är en lagiskt fattad lära om »lifvets» uppkomst och tillblifvelse. Teologien har, ville vi härmed säga, anledning nog att fara varligt fram, när den talar om och bekämpar den s. k. intellektualismen.

Dock låter det sig, mena vi, icke bestrida, att Troeltsch skattar åt en alltför intellektualistisk och formalistisk syn på religionen, och att just detta hindrar honom att göra allvar af historien såsom uppenbarelsehistoria. För honom är dock just det väsentliga hvad han kallar för religionens idé, kristendomens idé, protestantismens idé i dess sammanhang med kulturlifvet öfverhufvud. Blir det så fråga om gudsidén, om dess utgestaltning, utveckling och renande, har Jesus haft en sådan betydelse, att han såsom kultiskt centrum måste vara den kristna gemenskapens medelpunkt. Det hjälper sedan ej Troeltsch, att han därbredvid ser religionen från kraftschemats synpunkt, såsom han gärna gör, när han talar om religionen från individuell synpunkt samt öfverhufvud, när han vill skydda sig mot intellektualism; ty detta betyder *nu*

intet annat, än att intellektualismen slår om i sin motsats — ej mystik men — en mysticism, för hvilken just religionens innehåll blir något mer eller mindre likgiltigt. Från dessa utgångspunkter är det formalistiska draget i Troeltschs bedömande af protestantismens utveckling förklarligt, sådant detta framträder såväl vid bestämmandet af motsatsen mellan gammalprotestantism och modern protestantism som ock vid värderingen af reformationens, särskildt Luthers förhållande till »den medeltida idén».[1] Från dessa synpunkter förklaras ock den ställning Troeltsch låter tron intaga till uppenbarelsen i historien, enligt hvilken detta historiska dock icke kan ha någon principiell betydelse för tron, för dess visshet, såsom dess grund — *då* är det förklarligt, att Troeltsch med tillhjälp af »det religiösa apriori» vill söka annan grund. Han berömmer hos Kant, att denne sett, hurusom historien icke längre kan lämna bevis för »absoluta sanningar», och att han därför frigjort religionen från det fruktlösa bemödandet att söka sin bevisning i historien.[2] Kan då verkligen — fråga vi — religionen, tron med hänsyn till sin bevisning, till frågan om sin visshet göra sig fri från historien? Om någon rent teoretisk för alla tillgänglig bevisning kan det ju icke vara tal — det är icke heller Troeltschs mening; icke heller är det tal om »absoluta sanningar». Men om tron är visshet om historiens lefvande Gud, den Gud som här handlar till släktets och vår egen frälsning — kan då denna tro verkligen frigöras från att i det som skett och det som sker i historien söka grunden till sin visshet? Måste icke då denna tro just i historien söka och finna Guds gärningar? Men på denna väg föras vi till mytologi, svarar Troeltsch. Faktiskt föras vi till den antinomi för vårt tänkande, som består däri, att vi måste förena tron på den evige Guden med tron på den i historien, i tiden handlande[3] — tvenne

[1] Jmfr med hänsyn till det sistnämnda Aulén, Den lutherska kyrkoidén, sid. 33 f.

[2] Das Historische in Kants Religionsphilosophie, sid. 132.

[3] Jmfr E. Billing, Försoningen, sid. 132.

tankar, som båda äro för vår tro lika omistliga. Vår sträfvan måste det vara att med tillhjälp af alla vårt tänkandes medel ge full rätt åt båda dessa tankar utan att afpruta på någondera. Och allra minst får faran för »mytologi» hindra oss från — snarare måste den i sin mån egga oss till — fortsatt sträfvan hän mot syntesen af den evige och den i historien verkande Guden.

I detta sammanhang måste ock till sist frågan om kristendomens »absoluthet» eller om dess »Unüberbietbarkeit» ses för att öfverhufvud kunna förstås. En gifven sak är, att från idéns, eller rättare idéinnehållets synpunkt intet absolut, intet afslutadt kan häfdas. Detta skulle i själfva verket betyda icke blott nekandet af Guds fortgående uppenbarelse utan ock den förmätna tilltron till att ha skådat djupet af Guds uppenbarelse. Men kristendomens anspråk på Unüberbietbarkeit ligger i vissheten om, att Guds gärning i Kristus varit af evigt afgörande betydelse för gudsförhållandet; eller med andra ord: det som icke kan öfverbjudas är den handling af Gud, genom hvilken han förskaffat sig full möjlighet till gemenskap med oss människor. Vill Troeltsch då häremot föra fram tanken på den utvidgade världsbilden och den oändligt utsträckta tiden, så svara vi, att ett sådant motbevis innebär ett — med Troeltschs intellektualism sammanhängande — oerhördt öfverskattande af det kvantitativa. Vi kunna här tillämpa några ord af Söderblom: »en unik uppenbarelse af andlig och sedlig koncentration, sådan som Jesus, måste betyda mer för metafysiken än hela världsalltets kvantitativa oändlighet».[1]

II.

Ludwig Ihmels.

Ludvig Ihmels har vid flera tillfällen och gärna betonat sitt sammanhang med den s. k. erlangerteologien och

[1] Söderblom, Religionsproblemet inom katolicism och protestantism, sid. 254.

särskildt med denna skolas främsta dogmatiker, v. Frank. Ihmels' hufvudarbete, Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, anknyter medvetet till Frank, men på samma gång visar detta arbete liksom Ihmels' hela teologiska skriftställarskap f. ö., att han i flera och viktiga afseenden vill vandra andra vägar än den gamla erlangerteologien. Icke minst är detta fallet med hänsyn till det oss sysselsättande problemet uppenbarelse och historia. Och hans ställning till Frank är i detta fall, liksom ock i öfrigt, så belysande för hans egen åskådning, att vi svårligen kunna välja någon bättre utgångspunkt för vår kritiska granskning än en undersökning af hans förhållande till Frank.

1/ Ihmels och v. Frank.

För Frank är som bekant visshetsfrågan den allt behärskande frågan. Vid sin behandling af densamma ingår han visserligen icke direkt på det problem, som ställts af den historisk-kritiska forskningen. Men icke desto mindre kan det väl sägas, att detta problemkomplex ligger bakom hans teologiska utföranden, samt att det stora inflytande hans teologi haft till en väsentlig del förklaras af det sätt, på hvilket Frank befriat teologien från — eller rättare fört den fram vid sidan af — de svårigheter, som blifvit satta af den historisk-kritiska forskningen.

A/ Ihmels försvar för Frank mot beskyllningar för subjektivism och postulat-metod.

Ihmels vill i flera hänseenden försvara Frank mot anmärkningar, för hvilka hans teologi blifvit utsatt. Vi ge här särskildt akt på tre punkter i detta försvar.

Liksom flere andra med honom framhåller han för det första, att Frank, därigenom att han tog sin utgångspunkt i den subjektiva upplefvelsen, eller närmare bestämdt, i pånyttfödelsens faktum, icke hade för afsikt att skjuta »de objektiva uppenbarelserealiteterna» åsido såsom något mindre väsentligt. Tvärtom menade han sig från denna utgångspunkt kunna leda sig fram till Guds historiska uppenbarelse på det tryggaste sätt, då han i den inre erfarenheten afläste vissheten om Skriften såsom det autentiska gudsordet. Ihmels vill i hvarje fall med hänsyn härtill betona *möjligheten* af, att en s. a. s. interimistisk abstraktion

från Guds ord kan tjäna till att blott i så mycket högre grad säkerställa ordets auktoritet för den slutliga vissheten.[1]

Detta innebär ytterligare, att Ihmels vill försvara Frank mot beskyllningen för att hans teologi skulle komma att låta frälsningsvissheten hvila på analysen af jagets subjektiva erfarenhet. Vissheten om pånyttfödelsen såsom ett faktum betyder enligt Frank vissheten om att ha uppleft en radikal förvandling, i hvilken det nya jag, som utgör det för det kristna lifvet karakteristiska, uppstått. Härmed står, säger han, en realitet lika fast och odisputabel fram för människan, som en öfvergång från sjukdom till hälsa måste vara en fullviss realitet för henne. Men blir då icke den anklagelse för »subjektivism» berättigad, hvilken Frank så ofta fått uppbära? Göres icke den subjektiva upplefvelsen såsom sådan till bärande grundval för hela det kristna lifvet? Ja, att det i en viss mening måste talas om subjektivism hos Frank, vill Ihmels medgifva. Men frågan är, om denna faktiskt förefintliga subjektivism är sådan, att den nyssnämnda anklagelsen är berättigad, eller om den blott är sådan, att den betyder en skarp — måhända alltför skarp — accentuering af en nödvändig insikt. Från denna senare synpunkt vill Ihmels betrakta Franks »subjektivism». Han menar, att detta blir klart för oss, om vi blott med Frank göra distinktionen mellan frälsningsvisshet och sanningsvisshet. Skulle frälsningsvissheten äga sin faktiska grund i erfarenheten i stället för i »de objektiva frälsningsfakta», så skulle detta visserligen betyda en subjektivism, för hvilken man hade all anledning att rädas. Men »Frank var en alltför god lutheran, för att han icke skulle ha vetat, att alla egna upplefvelser och erfarenheter äro något högst ofullkomligt, en rörstaf, på hvilken ingen kan stödja sig, som vill äga verklig grund för sin salighet».[2] Den verkliga orsaken till att en kristen existerar såsom kristen — och därmed

[1] Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewissheit, andra uppl. sid. 91.
[2] Ihmels, ibm, sid. 99.

ock borgen för detta faktum — är en rent objektiv, Guds gärning och den helige Andens verksamhet. Utgår Frank från den subjektiva erfarenheten, så sker detta alltså icke i akt och mening att förneka eller bortskymma frälsningsvisshetens gudomliga grund: vill Frank genom denna utgångspunkt säkerställa de objektiva faktorernas realitet, så är detta just därför, att dessa realiter äro den fasta borgen för min tillvaro såsom kristen. Frank vill därför ur pånyttfödelsens faktum härleda icke frälsningsvissheten, men väl sanningsvissheten. Pånyttfödelsens verklighet, i hvilken vårt kristna lifs realitet och normalitet omedelbart träder fram, gör den kristne äfven viss om de för denna erfarenhet konstitutiva objektiva realiteterna.[1] Vi komma därmed enligt Ihmels in på de egentliga svårigheterna i den frankska teorien. Väl har Frank rätt däri, att om sanningsvissheten uppstår i och med den grundläggande erfarenheten, hvarje vår självbesinning på vissheten grundvalar måste rikta sig på denna erfarenhet. Men frågan blir, om Frank verkligen på ett oantastbart sätt kan lyckas uppvisa, huru pånyttfödelsen är en borgen för de objektiva realiteterna.

Äfven på denna punkt vill Ihmels till en viss grad försvara Frank mot hans angripares missförstånd. Det är, säger han, icke Franks mening att tala om »logiska slutledningar» ifrån erfarenheten;[2] det förhåller sig icke så, att erfarenheten skulle *postulera* ett visst sanningsinnehåll. Utan Franks tankegång är istället följande: den kristna vusshetens innehåll har »aflagrat» sig i pånyttfödelsen på grund af de objektiva faktorernas inverkan. När man nu reflekterar öfver denna visshets tillblifvelse, låter sig på analysens väg en fullviss insikt vinnas angående de objektiva faktorerna såsom verkande orsaker. Dessa faktorer ha så inpräglat sig i subjektets inre, att de måste vara åtkomliga och låta sig uppvisas på denna »afläsningens» väg. Frank begagnar bilden af spektralanalysen. Lik-

[1] Ihmels, ibm, sid. 105.
[2] Ihmels, Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, sid. 145.

som det här är möjligt att genom iakttagande af det brutna solljuset i spektrum påvisa de kemiska beståndsdelarna i solkroppen, så är det ock möjligt att se in i den pånyttfödda människans spektrum och iakttaga arten af den sol, från hvilken de här verkande solstrålarna komma.[1] I pånyttfödelsens verklighet möta vi liksom ett aftryck af de transcendenta faktorerna, hvilket det för oss är möjligt att afläsa. Den fasta utgångspunkten blir då för Frank den omständigheten, att den kristne hos sig ser en ny människa ställd gentemot den gamla människan — någon högre instans än den här gifna erfarenheten äga vi icke och behöfva vi icke, då det är oss möjligt att härifrån enligt schemat från verkan till orsak nå den kristna sanningens konkreta innehåll.

Det är bekant, huru Frank på detta sätt ur pånyttfödelsens faktum vill »afläsa» sina tre olika slag af trosobjekt, de immanenta, transcendenta och transeunta. Direktast framträda de immanenta, framför allt å ena sidan syndens och skuldens, å andra skuldfrihetens, rättfärdighetens faktum. Förvissningen om dessa trosobjekt leda öfver till de transcendenta realiteterna. Vi bli vissa om den absolute och personlige Guden, närmare bestämdt såsom den treenige, därigenom att den kristne erfar Gud på ett olikartadt sätt utifrån medvetandet om å ena sidan synd och skuld, å andra sidan skuldfrihet. Med skuldfriheten är försoningens faktum gifvet, den kristne blir omedelbart viss om gudamänniskan såsom försonaren, och honom såsom den syndlöse, den ställföreträdande, den öfver döden segrande. Förmedlande mellan de immanenta och de transcendenta realiteterna visa sig slutligen de transeunta stå: de båda förstnämnda realiteterna visa därför till dessa senare, hvilka förmedla det transcendentas inverkan på subjektet. Så blir den kristne viss om kyrkan, om Skriften såsom Guds ord och om sakramenten; denna visshet står från logisk synpunkt såsom den sist vunna och afslutande vissheten.

[1] Ihmels, Wahrheitsgewissheit, sid. 108.

Det kan här icke vara tal om att närmare se till, huru Frank på denna grundval i detalj uppbygger sitt system, men innan vi nu gå öfver till Ihmels kritik af Frank, är det oss nyttigt att öfverväga, hvilken betydelse Franks tankegång skulle äga, för så vidt den verkligen läte sig upprätthållas. Tvenne punkter vilja vi därvid särskildt bringa i åtanke. Dels skulle därigenom — så synes det åtminstone — det katoliserande betraktelsesätt bli grundligt öfvervunnet, enligt hvilket tron kommer att innebära bejakandet af en viss summa genom utvärtes auktoritet fastställande lärosatser. Det som på Franks väg trädde fram såsom den kristna sanningens innehåll vore ju framsprunget ur den egna, individuella erfarenheten själf. Det öfvervinnande af en dylik trosuppfattning, hvilket i våra dagar Herrmann mer än någon annan inskärper såsom en den protestantiska teologiens allvarligaste uppgift att söka åstadkomma, vore, synes det, i själfva verket uppnått redan här hos Frank. Men än mera: Franks tankegång skulle vidare innebära, att det kristna sanningsinnehållet på denna erfarenhetens väg hade vunnit en sådan trygghet, att det måste vara oåtkomligt för alla kritiska invändningar af hvad art de vara månde: de immanenta realiteterna stode höjda öfver all kritik från t. ex. psykologisk synpunkt, de transcendenta öfver all anfäktelse från filosofiska och kunskapsteoretiska synpunkter, de transeunta skyddade mot alla inkast från den historiska kritikens håll. Frälsningshistorien kunde åter stå frigjord från all sammanblandning med mänsklighetens öfriga religiösa historia och, från synpunkten af den faktiska historiciteten, lika viss som någonsin fri på verbalinspirationsteoriens grundval. Huru den kristne ur det pånyttfödda jaget kan afläsa hela frälsningshistorien har som bekant von Hofmann i detalj sökt uppvisa. Äfven för Frank ingår emellertid denna tanke om förhållandet till frälsningshistorien såsom en ovillkorlig beståndsdel i hans totalåskådning. Frälsningshistorien i allmänhet och försonarens historia i synnerhet bli på denna väg lyftade

upp öfver alla den historiska forskningens vanskligheter, teologien s. a. s. behärskar frälsningshistorien från pånyttfödelsens centrum och dömer om densamma med tillhjälp af den från detta centrum utgående med kausalitetskategorien arbetande tanken. Franks förfarande skulle alltså betyda intet mindre än ett öfvervinnande af alla de svårigheter, inför hvilka hela den senare protestantiska dogmatiken ställts genom den historisk-kritiska forskningen.

Till Franks stora förtjänst räknar Ihmels icke blott, att han, gentemot alla ovillkorligen fruktlösa bemödanden till tvingande vetenskaplig bevisföring för den kristna trons sanning, visat hän på, huru teologiens rättfärdigande af den kristna vissheten måste slå in på en annan väg, utan ock att han genom sitt stora arbete i visshetsfrågan en gång för alla själf visat vägen till en dylik ny orientering — äfven om det icke kan bestridas, att hans närmare utförande ger anledning till stora betänkligheter.[1] Är Ihmels' egen teologi att betrakta såsom en justering af den frankska, ett utförande af vissa frankska tankar, hvilka, om de tillbörligt blifvit beaktade af Frank själf, borde ledt honom till en revision af sin argumentering? Eller innesluta de betänkligheter, hvilka Ihmels hyser inför Franks system, en mera allvarlig och djupgående brytning med detta?[2]

Ihmels' invändningar mot Frank sådana de utförligt framställas i Die christliche Wahrheitsgewissheit röra framför allt tvenne punkter, nämligen dels bärkraften i Franks afläsningsmetod enligt schemat från verkan till orsak, dels ock berättigandet af själfva utgångspunkten för detta afläsande, pånyttfödelsens faktum. Den kritik, som i båda dessa fall presteras, uppbäres af och mynnar i en fordran på, att viss-

[1] Ihmels, Centralfragen, sid. 143 f., jmfr sid. 11, 136.

[2] I hvarje fall ser Ihmels med tillfredsställelse, när hans sammanhang med Frank betonas. Så säger han vid ett tillfälle om en kritiker, att dennes tendens att låta den sakliga öfverensstämmelsen mellan honom och Frank framträda, är honom »sehr sympatisch» (Wahrheitsgewissheit, sid. 131).

hetens relation till den historiska uppenbarelsen — för hvilken hos Ihmels såsom parallellbegrepp står uppenbarelseordet — måste bestämmas på ett annat sätt än som sker hos Frank.

Ihmels' kritik af Franks afläsningsmetod går ut på, att Frank högst väsentligt har öfverskattat denna metods förmåga. Hvarken i fråga om de immanenta, de transcendenta eller de transeunta realiteterna för den fram till det förutsatta målet. Hvad t. ex. sammanhanget mellan de immanenta och de transcendenta faktorerna beträffar, utgår Frank från å ena sidan den absoluta skuldkänslan, å andra den absoluta tillfredsställelsen i det nya lifvet. En absolut skuld förutsätter ett absolut väsen, inför hvilket vi äro skyldiga; en absolut tillfredsställelse likaledes ett absolut godt väsen. Men blott skenbart kan det lyckas honom göra tydligt, att härmed skulle vinnas någon närmare beskrifning af den transcendenta faktor, till hvilken vi föras genom en analys af pånyttfödelsen. Ihmels vill visserligen icke neka, att man ur pånyttfödelsen skulle kunna afläsa idén om en absolut makt och, på grund af de sedliga verkningarna, om denna makt såsom personlig. »Hinsichtlich der Tatsache des Schuldbewusstseins einerseits und der absoluten Befriedigung anderseits kann dagegen auf diesem Wege offenbar nur dies entnommen werden, dass auch das Bewusstsein um beides eben durch jenen absoluten Faktor im Herzen hervorgerufen sein muss. Dass jedoch dieser absolute Faktor mit dem absoluten Faktor, auf den jenes doppelte Bewusstsein sich bezieht, *identisch* (kursiv. af mig) ist, darüber lässt sich auf dem Wege einfacher Analyse aus der Tatsache der Wiedergeburt nichts entnehmen.»[1] Franks argumentering skulle vara fullt genomförbar blott under den förutsättningen, att alla de objektiva realiteterna och vår subjektiva visshet om dem förhölle sig till hvarandra »såsom två hälfter», helt och hållet såsom orsak och verkan. Visserligen är det faktum, som Frank har i sikte, riktigt, nämligen att vissheten om skulden uppstår blott då Gud i pånyttfödelsens process »lägger sin hand på människan», att vidare insikten om den absoluta tillfredsställelsen såsom blott till-

[1] Ihmels, Wahrheitsgewissheit, sid. 116.

finnandes i Gud endast vinnes, då Gud tar människan upp i sin gemenskap och slutligen att vissheten om den absolute, som dödar och gör lefvande, har sin grund just i detta nämnda. Svårigheten uppstår blott — och visar sig på sätt som nyss framställts — därigenom, att den insikt, som faktiskt uppstår genom de af Gud mottagna intrycken hos människan, skall kunna afläsas ur dessa intryck på analysens väg. Ihmels söker sedan uppvisa, huru dessa svårigheter återkomma i förstärkt grad vid afläsandet af treenighetsläran, i fråga om den gudamänsklige försonaren och slutligen med hänsyn till de transeunta realiteterna. Vi sammanfatta här i enlighet med hans framställning i Centralfragen der Dogmatik: Franks väg vore som sagdt möjlig blott under den förutsättningen, att alla trosobjekten vore möjliga att fatta i pånyttfödelsen såsom dennas direkta orsaker. »I verkligheten gäller dock detta strängt taget blott om Gud; och äfven härvid har man svårt att hålla för möjligt härledandet af vissheten om Gud såsom den treenige ur de intryck, som denne treenige Guds verksamhet framkalla i människan. Vår tro på Gud såsom den treenige är från begynnelsen olösbart sammanknuten med vissheten om Guds historiska uppenbarelse i Kristus. Och i fråga om historiska fakta kan man dock blott »in sehr indirektem Sinn» tala om, att de verkande faktorerna själfva äro möjliga att lära känna ur pånyttfödelsens upplefvelse.»[1]

Ihmels finner alltså, att en afläsning »i den mening och af det omfång, som Frank vill» icke låter sig genomföras, då icke alla de för det kristna lifvet konstitutiva faktorerna äro af den art, att de afprägla sig i pånyttfödelsen såsom direkt verkande orsaker. Men Ihmels vill icke stanna härvid. Själfva utgångspunkten i pånyttfödelsens faktum vill han antasta. Frank har rätt däri, att vissheten om trosobjekten kommer till stånd i pånyttfödelsen, men detta får ej likställas med att denna visshet skulle kunna vinnas utifrån vissheten om pånyttfödelsen.[2] Frank hade i stället bort fatta såsom

[1] Ihmels, Centralfragen, sid. 149 f.
[2] Ihmels, Wahrheitsgewissheit, sid. 125.

sin uppgift att uppvisa, huru i pånyttfödelsens process trosvissheten födes genom de af Gud verkade intrycken. Pånyttfödelsen kan nämligen icke betraktas såsom någon konstant och i sig själf hvilande storhet, vissheten om densamma är behäftad med allt för mycket vacklande och allt för mycken osäkerhet, för att den skulle kunna tjäna såsom fast utgångspunkt. Den är icke blott på det närmaste förbunden med tron på de objektiva frälsningsfakta utan hvilar till sist på dessa såsom sin grund och är därför till såsom trosvisshet.

Frank skulle visserligen själf ha det intrycket, att dessa invändningar icke träffade honom. Ty innan den kristne kan stödja sig på objektiva frälsningsfakta, måste han vara viss om dessa, och att uppvisa huru denna visshet kommer till stånd, är just den uppgift Frank föresatt sig. De objektiva frälsningsfakta äro visserligen — ville Frank svara — frälsningens grund, men när det är fråga om, huru dessa fakta blifva fakta för mig, då kan jag blott hänvisa till de subjektiva intryck, som vid förkunnelsen af dem framkallats hos mig. Ett sådant svar från Frank skulle emellertid, säger Ihmels, blott kunna stå sig, om Frank i sitt system utginge från de vissheten betingande intrycken och icke från vissheten om pånyttfödelsen, ty det är just frågan, om denna visshet såsom något konstant och i sig hvilande kan bilda utgångspunkten för förvissningen om de objektiva faktorerna. Ihmels ställer här följande alternativ: antingen är vissheten om pånyttfödelsen en i sig hvilande visshet — i så fall komma de objektiva faktorerna i betraktande blott från synpunkten verkan — orsak. Eller ock består »unser Christenstand» blott i trosvissheten om dessa objektiva faktorer, och då måste vissheten om pånyttfödelsen själf ha vissheten om dessa objektiva faktorer till sin förutsättning, i stället för att dessa skulle kunna härledas ur pånyttfödelsen.[1] Frank har icke själf på allvar ställt detta alternativ eller känt dessa svårigheter. Hans intresse riktade sig framför allt på möjligheten af att kunna konstatera de supranaturella inverkningarna.

[1] Ihmels, ibm, sid. 128 f.

Däremot låg det honom fjärran att reflektera på, om icke häfdandet af den omedelbart i pånyttfödelsen gifna vissheten måste råka i spänning med den af honom obetingadt erkända nödvändigheten af, att frälsningsvissheten grundades på de objektiva faktorerna. Men i själfva verket låter denna reflexion icke afvisa sig.

Så mynnar Ihmels' kritik af Frank ut däri, att redan från början »de objektiva realiteterna» måste betonas starkare än som sker hos Frank. Det måste uppvisas, huru den kristna vissheten kommer till stånd, »därigenom att de från Ordet utgående intrycken åstadkomma ett bejakande af detta Ord». Såväl från metodisk som från saklig synpunkt vill Ihmels direktare hänvisa till det i Skriften förefintliga uppenbarelseordet. Från metodisk synpunkt, då Ihmels fordrar en annan utgångspunkt för teologien än pånyttfödelsen och ett annat förfarande än afläsandet ur densamma. Från saklig synpunkt vill Ihmels framhålla, att Frank — trots bättre intentioner — kommer att se Skriftens relation till den kristna vissheten från en otillräcklig synpunkt, nämligen blott såsom »Mittel für die Entstehung des Christenstandes». Visserligen innebär denna kritik enligt Ihmels själf en betydelsefull afvikelse från Frank, men principiellt sedt är denna dock, menar han, »mindre än det kan se ut». Ty icke blott tendensen är densamma som Franks, utan äfven »den afgörande punkten på vägen, nämligen återgången på den grundläggande kristna erfarenheten».[1]

Olika meningar ha gjort sig gällande om arten och innebörden af Ihmels' afvikelse från Frank. Å ena sidan har t. ex. Grützmacher funnit den förändring, som hos Ihmels äger rum just med hänsyn till Ordets ställning, vara »keine sehr erhebliche».[2] Å andra sidan betraktar Reischle Ihmels' eget betonande af sitt sammanhang med Frank såsom mest ett uttryck för »pieteten hos en lärjunge,

[1] Ihmels, ibm, sid. 132.

[2] Grützmacher, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, sid. 508.

som blifvit sin mästare otrogen»[1] och Schaeder framhåller gentemot Grützmacher, att Ihmels på ett väsentligt annorlunda sätt än Frank binder teologien direkt vid Guds ord, vid vittnesbördet om Gud och hans Kristus.[2] Kommer icke snarast detta senare betraktelsesätt sanningen närmast? Har icke Ihmels i själfva verket lämnat just det för »erfarenhetsteologien» karakteristiska? Ty dess kännemärke är ju dock framför allt, att »den kristna erfarenheten» eller »det kristna medvetandet» uppfattas såsom det föremål, hvilket det är dogmatikerns uppgift att analysera och beskrifva. Åtminstone synes icke sammanhanget med 1800-talets erfarenhetsteologi alltför starkt bevaradt blott därigenom, att man häfdar, hurusom vissheten icke uppstår på någon den vetenskapliga bevisningens väg, hurusom den är förknippad med ett den inre personlighetens ställningstagande. En sådan åskådning har Ihmels i hvarje fall gemensam med den teologiska riktning, hvilken finner det för sig karakteristiska bestå icke minst just däri, att den på allvar brutit med den s. k. erfarenhetsteologien. Med rätta skrifver Göransson i en studie öfver Ihmels' teologi, införd i Bibelforskaren 1911, följande: »Ihmels ställer sig resolut på den ståndpunkten, hvilken med en viss ensidighet förfäktas af Albr. Ritschl, att nämligen trons öfversinnliga innehåll ej kan teoretiskt bevisas.»[3] Men synes det nu anförda bestyrka riktigheten af Reischles ord, så låter det sig dock å andra sidan icke förnekas, att Ihmels verkligen med en viss rätt kan säga sig fullfölja intentioner hos Frank, hvilka — om de af honom beaktats — bort föra honom till en modifikation af hans egen metod. Och det kan vidare till förmån för det af Ihmels själf eftersträfvade sambandet mellan honom och Frank anföras, att Ihmels i sin kritik af Franks afläsningsmetod dock velat gifva densamma vissa erkännanden,

[1] Theologische Rundschau 1902, sid. 226.

[2] Schaeder, Theozentrische Theologie, sid. 117.

[3] Göransson, Teologiska Centralproblem, Bibelforskaren 1911, sid. 394.

och framför allt hållit före, att Frank tilltrodde den för mycket, samt att den i självfva verket icke orkar bära så tunga bördor, som den af Frank fått sig pålagda. Vi föras emellertid härmed öfver till en närmare granskning af Ihmels' egen positiva framställning.

Hans kritik af Frank mynnade ut däri, att denne icke tillräckligt beaktat, hurusom vår kristna erfarenhet omedelbart är till såsom en erfarenhet om den historiska gudsuppenbarelsen. Den dogmatiska uppgiften vill Ihmels med anledning häraf närmast fastställa såsom den kristnes självbesinning på, huru han i sin erfarenhet tvingas att bejaka gudsuppenbarelsen. Denna uppgift söker Ihmels lösa i sin Wahrheitsgewissheit — framför allt komma här i fråga de tvenne kapitel, som bära öfverskrifterna: »den kristna sanningsvissheten såsom visshet om Guds ord» samt »den kristna sanningsvissheten såsom visshet om Skriften».

Men huru kan då något, som tillhör historien, det förgångna, upplefvas af oss såsom ett Guds omedelbara budskap till oss, såsom något hvarigenom Gud direkt talar till oss? Ihmels' hufvudintresse vid besvarandet af denna fråga är betonandet af, att Skriften icke får betraktas såsom något, som skjuter sig emellan oss och den historiska uppenbarelsen och därigenom rycker denna fjärran ifrån oss. Det förhåller sig i stället så, att detta af den helige Anden verkade uppenbarelseord självt »ingår såsom en integrerande beståndsdel af hela uppenbarelseprocessen».[1] När vi endast äga möjlighet att möta Guds historiska uppenbarelse i Skriften, är detta så långt ifrån något, som skymmer undan Guds uppenbarelse för oss, att det tvärtom är en stor vinst för oss att äga Guds stora gärningar i belysning af det vittnesbörd, som Gud själf upplåtit. Detta betyder, att det apostoliska vittnesbördet icke endast förmedlar vår insikt i den historiska uppenbarelsen så, att det sedan skulle vara vår uppgift att lösgöra oss från denna förmedling: såväl den historiska

[1] Ihmels, Wahrheitsgewissheit, sid. 250.

uppenbarelsen som dess tolkning finnas blott i det apostoliska vittnesbördet, och vår visshet blir därför på ett förblifvande sätt bundet vid detta. De nytestamentliga skrifterna skilja sig från alla andra vittnesbörd därigenom, att i dem är nedlagdt det autentiska, af Gud själf verkade förståendet af den historiska uppenbarelsen — i annat fall skulle Bibelns särställning icke ha någon mening. Sådan är »uppenbarelseordets» betydelse. När detta uppenbarelseord låter den historiska uppenbarelsen få samtidighetsbetydelse för oss, beror detta därpå, att den helige Ande, från hvilken Ordet stammar, själf bringar det så nära den enskilde, att uppenbarelsen i allra egentligaste mening blir något närvarande.[1] Den självbesinning, om hvilken det är fråga i teologien, kan nu närmare bestämmas därhän, att den kristne äger afgifva räkenskap för den erfarenhet, i hvilken han genom förvissningen om »uppenbarelseordet» ock blir viss om uppenbarelsen själf.

Denna förvissning om uppenbarelseordet är icke af »aprioristisk» art; den kristne blir icke närmast viss om Guds ord såsom »formell auktoritet» för att sedan bli viss om dess innehåll, utan förvissningen sker utifrån Ordets innehåll: det är detta själft, som med sin egen makt betvingar människan och omedelbart betygar sig såsom Guds ord. Ihmels vill bestämdt afvisa den åskådning, som ställer Skriften fram för människan såsom en yttre, lagisk auktoritet. Saken förhåller sig, säger han i sitt i Upsala hållna föredrag om Fides implicita icke så, att upplefvelsen af uppenbarelsen skulle vara »knuten fast vid den betingelsen, att människan på förhand måste hålla den gudomliga uppenbarelsen med hela dess innehåll för sann. All äkta insikt i uppenbarelsen, som verkligen förtjänar detta namn, uppstår blott så, att denna uppenbarelse tränger sig på människan såsom en verklighet och öfverbevisar henne.»[2] I sin skrift Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwis-

[1] Ihmels, ibm, sid. 256.

[2] Ihmels, Fides implicita und der evangelische Heilsglaube, sid. 22.

senschaft opponerar han sig mot den stundom framträdande åsikten, att vid reformationen den lutherska typen ej lika afgjordt som den reformerta skulle hänvisa till Skriften såsom auktoritet. Skillnaden ligger i stället däri — något som ger Luther ett företräde — att skriftauktoriteten af de reformerte uppfattades mera lagiskt, medan däremot Luther ser auktoriteten mera från innehållets synpunkt.[1] Den gamla lutherska ortodoxiens förtjänst var, att den med sådant allvar häfdade skriftprincipen; dock kunna vi icke utan vidare gå tillbaka till dess ståndpunkt, då nämligen här den formella auktoritetsuppfattningen trängt sig fram på grund af bristande insikt i uppenbarelsens väsen. Häremot har emellertid »die Bewusstseinstheologie» kommit med korrektivet, men denna å sin sida låter icke uppenbarelsen och skriftauktoriteten komma till sin rätt. Så vill Ihmels därför se uppgiften för en nutida teologi vara ett samarbetande af sanningsmomenten i den gammaldogmatiska protestantismen och »Bewusstseinsteologien».[2]

Allting kommer nu — enligt detta resonemang — an på att klargöra, huru Skriftordet med sitt bestämda innehåll just utifrån innehållet betygar sig såsom gudsord. Detta förutsätter, säger Ihmels, en alldeles bestämd situation hos människan, en alldeles bestämd »inre erfarenhet». »Man måste göra sig klart, att den fulla insikten i uppenbarelsen nödvändigt är knuten till en alldeles bestämd inre erfarenhet, särskildt erfarenheten af synden». Blott där en sådan erfarenhet finnes är Skriftens förkunnelse tillgänglig för människan. Insofern ist eine religiöse Vergewisserung um die zentrale Verkündigung von Jesus Christus an ganz bestimmte religiöse Erfahrung gebunden, aber innerhalb dieser entsteht sie auch.»[3] Den synda-

[1] Ihmels, Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft, sid. 7 f.

[2] Ihmels, ibm, sid. 22 f.

[3] Ihmels, Fides implicita, sid. 27 f., jfr Centralfragen, sid. 86, 121 ff.

kännedom, om hvilken det här är fråga, kan emellertid icke framkomma »på naturlig väg», utan har, äfven den, sin betingelse i Skriften. »Först under evangelium antar människans dömande af sig själf en sådan gestalt, att därur det trosvissa förtroendet till just samma evangelium kan födas.»[1] Ihmels betonar detta i afsikt att framhålla, huru äfven på denna punkt förvissningen om evangelium är evangelii eget verk. För »das erschrockene Gewissen», men blott för detta, är alltså Skriftens centrala innehåll eller »den bibliskt-kyrkliga uppfattningen af försoningen» tillgängligt.[2] Med denna erfarenhet är människan »beredd att mottaga den underbara underrättelsen, budskapet, som människan själf i detta läge allra minst kunnat uppfinna, den sällsamma förkunnelsen, att den Gud, till hvilken vi ej kunde nå fram, har kommit oss till mötes, och att han själf har ombesörjt den försoning, som vi ej förmådde frambringa.» Ihmels vill icke medgifva, att den roll syndakännedomens erfarenhet här spelar får fattas så, som skulle människan af sig själf kunna komma till att hålla något sådant som evangelii förkunnelse för möjlig. »Om man från de premisser, som äro gifna i denna erfarenhet, åter alltjämt försöker att konstruera en gudamänsklig förSonares nödvändighet eller t. o. m. verklighet, så motsvarar detta i hvarje fall såtillvida icke den kristnes erfarenhet, som han i denna situation förvisso icke skulle kunna komma till en dylik konstruktion.»[3]

Inför syndens erfarenhet kommer alltså den kristna vissheten till såsom visshet om Skriftens centrala innehåll. Den växande vissheten framträder sedan — det är Ihmels' andra hufvudsynpunkt — såsom *visshet om Skriften.* Den väg, på hvilken vissheten om Skriftens centrala innehåll kommit till stånd, visar ock vägen till växande visshet om Skriftens innehåll »in weiterem Umfang». Denna senare växande visshet kommer nämligen icke så till stånd,

[1] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 262.

[2] Ihmels, Centralfragen, sid. 130.

[3] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 264 f.

att den skulle kunna härledas ur den centrala sanningsvissheten. Utan så att den kristne alltfort genom personlig erfarenhet blir viss om Skriftens ytterligare innehåll. Objektivt är denna fortgående förvissning beroende af skriftinnehållets sammanhang med den centrala kristliga sanningen; subjektivt kommer den individuella vissheten till mognad genom att inse detta sammanhang, men huru betydelsefull än denna insikt kan vara, är emellertid den afgörande instansen för vissheten »der Zusammenschluss der unmittelbaren Erfahrung mit dem Schriftzeugnis».[1] Ihmels exemplifierar detta genom att söka visa upp, huru den kristna erfarenheten öfverbevisas om Skriftens lära om treenigheten och sakramenten. Ur de erfarna intrycken allenast skulle icke detta sanningsinnehåll kunna framkonstrueras, men med den fortskridande erfarenheten förstår man allt klarare, att erfarenheten skulle »sakna nyckeln» till gudskännedomen utan skriftvittnesbördet om den treenige Guden, samt att gudsvissheten därförutan skulle strida mot erfarenheten om uppenbarelsens lefvande Gud. Så blir det på denna punkt uppenbart, att kristen visshet betyder bejakandet af Skriftens innehåll, och att den fortskridande erfarenheten för till ett fortskridande bemäktigande af skriftsvittnesbördet.[2]

Den visshet om Skriften, som härmed uppkommer, blir slutligen visshet om densamma såsom *»det specifika gudsordet»*. Ihmels vill med hvad han har att säga härom klargöra sin uppfattning af Skriftens normativa auktoritet. Äfven den »s. k. kyrkliga» teologien har, säger han, i våra dagar alltför mycket stått under inflytande af Schleiermachers ensidiga sats: Skriftens anseende kan ej grunda tron på Kristus, denna måste tvärtom förutsättas för tillerkännandet af ett särskildt anseende åt Skriften. Denna sats har nu visserligen enligt Ihmels haft sin betydelse för undanrödjandet af en aprioristisk auktoritetsuppfattning, men den har ock fördunklat insikten om, att »den mogna vissheten hvilar på Skriften såsom grundval», den har ställt Skriften på ett falskt sätt i efterhand.[1] I själfva verket är man icke hänvisad till alternativet: antingen aprioristisk auktoritet eller Schleiermachers ståndpunkt. Det gifves ett tredje, nämligen »en förvissning om Guds ord, som från början är anlagd på att mynna ut i en förvissning om Skriften såsom det specifika gudsordet», d. v. s. en förvissning, som innebär, att den kristne blir medveten om att i Skriften äga uppenbarelsens autentiska vittnesbörd och äfven blir medveten om, att detta omdöme äger grundläggande betydelse för hans kristna lif (Christenstand). En sådan uppfattning af Skriften svarar emot det reformatoriska betraktelsesättet med dess »det står skrifvet». Att man nu icke velat erkänna Skriften såsom i denna mening Guds specifika ord, finner Ihmels bero på, att man icke trott sig kunna uppvisa en religiös väg till en sådan förvissning. I själfva verket har nu enligt Ihmels denna religiösa väg uppvisats. Den omständigheten att förvissningen om den evangeliska förkunnelsen kommer till stånd utifrån Ordets innehåll, gör oss icke likgiltiga för den närmare förmedlingen af denna förkunnelse. Tvärtom innesluter omdömet, att Gud berört oss i denna förkunnelse, det andra omdömet, att det mänskliga vittnet om denna hans förkunnelse är trovärdigt, ja hör med »auf die Seite Gottes». Så betyder den växande kristna erfarenheten ock här en växande insikt om, att »i det från den helige Anden stammande ursprungliga uppenbarelsevittnesbördet den historiska uppenbarelsen å ena sidan kommit till afslutning och å andra sidan förmedlas för alla kommande släkten».[2] Äfven i detta fall får emellertid auktoriteten icke härledas ur erfarenheten — den beror på Skriftens eget vittnesbörd: »Die Autorität der Schrift ist durchaus objektiv — in ihrer Zugehörigkeit zu Gott — begründet, und die Bedeutung der Erfahrung im

[1] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 277.
[2] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 280, jmfr Das Verhältnis der Dogmatik etc., sid. 21, Fides implicita, sid. 30.

[1] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 281.
[2] Ihmels, ibm, sid. 290.

Sinne eines erfahrungsmässigen Glaubens soll lediglich den Weg zeigen, auf dem die Schriftautorität auch für uns Autorität werden kann.»[1]

Innan vi nu öfvergå till en kritisk granskning af Ihmels' position, måste vi kasta en blick på hans ställning till den historisk-kritiska forskningen — en fråga, till hvilken han i sitt hufvudarbete ofta och i olika sammanhang återkommer. I begynnelsen af sin framställning af den kristna visshetens uppkomst har Ihmels betonat, att denna visshet ej får göras beroende af historisk forskning, samt att man icke behöfver hysa en historisk skepticism för att inse, att det vore »eine peinliche Zumutung», om den kristne vore tvungen att låta bjuda sig de fakta, som skola bära hans tro, af en forskning, som han ej kan kontrollera.[2] Med sin utredning af den kristna vissheten såsom visshet om Skriften har Ihmels sedan skaffat sig en bakgrund för problemets slutbehandling. Det är då redan på förhand klart för oss, att Ihmels, efter hvad som här sagts om den på religiös väg vunna vissheten om Skriftens innehåll samt om vittnenas trovärdighet, skall ha vunnit en garanti, som i hvarje fall måste skydda honom mot att alltför starkt känna svårigheterna i problemet. Emellertid går han ej så lätt förbi dem, som man efter detta föregående skulle kunna vänta. Han vill ej undanskjuta problemet med en enkel hänvisning till erfarenhetens bevisning. Det skulle betyda en återgång till Franks position, som Ihmels just i denna punkt kritiserat, ja det skulle t. o. m. i detta sammanhang betyda än mera, icke blott ett säkerställande af Skriften, utan ett säkerställande af det historiska utom och öfver Skriften,[3] som i grund och botten innebure en frigörelse från beroendet af den historiska uppenbarelsen. Det sanningsmoment, som ligger bakom dylika sträfvanden, finner Ihmels vara, att den kristna vissheten måste hvila och faktiskt hvilar på

[1] Ihmels, ibm, sid. 299.
[2] Ihmels, ibm, sid. 243.
[3] Ihmels, ibm, sid. 248 och 312.

annan grund än de kritiska operationernas rätt eller orätt. Men han erkänner att, om än så är, detta icke därför kan betyda likgiltighet mot forskningen. Om den kristna sanningsvissheten blott existerar såsom bejakande af Skriften, måste ett angrepp mot denna också vara ett angrepp mot vissheten. Ett sådant angrepp är emellertid af teoretisk art och måste därför bemötas med teoretiska medel. Med rätta säger oss Ihmels, att de situationer, som härunder kunna uppkomma, tjäna till att åskådliggöra för oss, att vår tro nödvändigt lefver såsom kämpande och vardande, och att vår visshet ej är att betrakta såsom »en hvilande egendom». Bekämpandet med teoretiska medel utesluter dock icke, att det till sist kan bli fråga om ett tvifvel, som måste öfvervinnas med ett »Dennoch des Glaubens». Men en sådan »koncentrerad» återgång på erfarenheten måste vara fullkomligt skild från den inre osannfärdighet, som ignorerar obekväma fakta; och denna återgång på erfarenheten betyder icke heller, att vi ur denna skulle kunna läsa ut historiska fakta — den är ett vittnesbörd om, att vår kristendom är en vardande kristendom, och att vår kunskap är ett styckeverk.[1]

Vi ha härmed förskaffat oss en öfversikt öfver Ihmels' teologiska hufvudtankar, närmast med hänsyn till den oss sysselsättande frågan om uppenbarelse och historia. Ihmels ser detta problem under visshetsfrågans aspekt, och vi måste i vår kritiska granskning söka följa honom på denna väg, om eljest vår granskning skall kunna vara en granskning »inifrån» och icke från för Ihmels själf främmande synpunkter.

Det är af den gjorda öfverblicken tydligt, att Ihmels verkligen i väsentliga stycken har lämnat sin mästare, Frank. Den kristna vissheten är ända in i sitt allra innersta visshet om uppenbarelsen eller, låt oss med Ihmels säga, uppenbarelseordet. »Erfarenheten» är icke någon i sig bestående storhet, utan har sin tillvaro af och lefver af detta uppenbarelseord — ingen erfarenhet utan bejakande

[1] Ihmels, ibm, sid. 313—318.

af uppenbarelseordet. Det är tydligt, att Ihmels' teologi vill vara och är »uppenbarelseteologi» på ett helt annat sätt än Franks. Hvad Ihmels vill bryta med hos Frank, är framför allt detta, att uppenbarelsen här af den teologiska metoden ställdes i efterhand och behandlades under schemat från verkan till orsak.[1] Själfva grundtonen hos Ihmels är stämd helt olika än Franks. När Ihmels på denna centrala punkt aflägsnar sig från honom, sker detta i afsikt att söka ett närmande till den äldre protestantiska teologien, nämligen såtillvida som hans teologi likaväl som denna vill vara »skriftteologi». Nu vill ju Ihmels icke därför öfvergifva »erfarenhetsteologien». »Erfarenheten» är, såsom det ofvanstående visat, ock ett grundbegrepp i den ihmelska teologien. Ja, hans teologiska ideal är ju, såsom vi veta, att åstadkomma en högre enhet af den gamla skriftteologien och 1800-talets erfarenhetsteologi samt därmed öfvervinna bäggederas brister. Nu skall det icke bestridas, att Ihmels verkligen vid genomförandet af denna syntes vunnit vinster åt teologien genom att i flera afseenden ha fördjupat båda dessa ståndpunkter. Men han har ock oöfvervunna svagheter kvar från båda håll, och en belysning af dessa torde göra det mer än tvifvelaktigt, om verkligen det dogmatiska idealet så utan vidare bör sökas i en sammansmältning af de båda nämnda ståndpunkterna.

Vi säga till en början: att Ihmels i själfva verket icke öfvervunnit svagheten i den frankska erfarenhetsteologien visar sig redan däri, att den kritik han riktar mot Frank icke är tillräckligt djupgående. Vi vilja här särskildt fästa uppmärksamheten vid tvenne punkter. Det har i det föregående påpekats, huru Ihmels vill taga Frank i försvar mot beskyllningen för, att han icke skulle grunda frälsningsvissheten på det objektiva, Guds frälsningsgärningar. Frank var, sade Ihmels, en alltför god lutheran

[1] Ihmels har på denna centrala punkt aflägsnat sig mera från Frank, än hvad fallet är med R. Seeberg och R. H. Grützmacher, jmfr Grützmacher, a. a., sid. 508 och Schaeder, a. a., sid. 56 f.

för att icke veta, att de egna erfarenheterna äro alltför ofullkomliga för att kunna tjänstgöra såsom en sådan grund. Men om nu detta icke har kommit klart fram i Franks metod, så vill Ihmels förvandla denna metod till större motsvarighet mot Franks egna intentioner. Ihmels framhåller upprepade gånger, att erfarenhetsmetoden visar öfver sig själf till ett starkare betonande af uppenbarelsen. Härmed har Ihmels, trots sin kritik, bevarat rättigheten att tala om ett sammanhang mellan Franks metod och sin egen. Men vid noga aktgifvande måste vi emellertid säga, att detta sammanhang vunnits på bekostnad däraf, att det icke kommit nog klart fram i Ihmels' kritik, hurusom den frankska metoden i själfva verket dock leder den religiösa visshetsfrågan in i ett högst betänkligt läge; eller m. a. o. den svaghet, som från religiös synpunkt häftar vid erfarenhetsmetoden, har i viss mån fördolts. Äfven om vi medgifva, att Frank icke vill grunda vår frälsningsvisshet på erfarenheten af pånyttfödelsen såsom ett faktum, så låtom oss dock betänka, hvad Frank faktiskt kräfver: ur det pånyttfödda jaget, ur erfarenheten skola vi kunna »afläsa» det religiösa sanningsinnehållet. Hur måste icke denna visshetsteori leda in i tvifvel och ovisshet i stället för ur dem! Man göre sig dock fullt klar öfver hvad detta betyder, att sanningsinnehållet *måste kunna afläsas*, och öfverväge sedan, om detta kan vara en väg, som är ägnad att föra ut ur anfäktelse och osäkerhet. En räddande utväg kan *nu* icke sökas däri, att det här skulle vara fråga om »sanningsvissheten», icke om »frälsningsvissheten». Den frågan behöfver blott uppkastas, huru det går med frälsningsvissheten och hvad det betyder för denna, om analysen af erfarenheten icke lyckas läsa fram det fordrade sanningsinnehållet. I detta sammanhang låter sig ingen skilsmässa mellan de båda genomföras utan att båda äfventyras. Hvad vi härmed närmast velat framhålla är, att kritiken på denna punkt hade bort framträda med större skärpa, än den gjort hos Ihmels. Vi måste fråga oss, om Ihmels verkligen haft blicken

öppen för vådan af det oerhörda tryck, som dock af Frank lägges på den egna erfarenheten, för den svaghet, som hans metod innebär just från den religiösa visshetens synpunkt. Är det i något afseende symptomatiskt, att Ihmels' kritik har stannat, där den stannat?

Innan vi söka att svara på denna fråga, vilja vi först hänvisa på ännu en punkt, där den ihmelska kritiken enligt vårt förmenande icke är tillräckligt djupgående. Ihmels' kritik af Franks afläsningsmetod går väsentligen ut på att uppvisa, hurusom Frank öfverskattat denna metods möjligheter: hvad Frank vill, kan, säger Ihmels, icke vara genomförbart i den utsträckning, som åsyftas. Hela det kristna sanningsinnehållet låter sig icke afläsas, då alla trosobjekt icke kunna fattas såsom direkta orsaker till pånyttfödelsens uppkomst.[1] Kritiken går här icke tillräckligt djupt, därför att Ihmels förbiser, att om någon afläsning här öfverhufvud skulle kunna vara möjlig, vi på denna väg blott skulle komma till ett falskt, ett oevangeliskt guds- och nådesbegrepp. Om öfverhufvudtaget någon afläsning är möjlig — vi gå nämligen icke i detta sammanhang in på frågans kunskapsteoretiska sida utan hålla oss till en kritik från rent religiös synpunkt. Det är alltså ej nog med att säga, att metoden icke kan begagnas i det åsyftade omfånget; man måste t. o. m. säga, att metoden, försåvidt den öfverhufvudtaget skulle kunna begagnas, måste föra oss vilse. E. Schaeder har i en skarpsynt kritik af erlangerteologien riktat blicken på den här antydda svagheten i Franks teologi, äfven om han icke själf till fullo klarlagt innebörden i och konsekvensen af sin anmärkning. Kunde man, skrifver Schaeder, utifrån det erfarbara nya jaget fatta Gud och hans frälsningshistoriska gärningar, skulle detta betyda, att det mellan Gud och det nya jaget rådde ett nödvändighetsförhållande, ett naturartadt förhållande men icke ett andligt frihetsförhållande. »Den faktiska konsekvensen af den vilse-

[1] Jmfr ofvan, sid. 58, särskildt det där anförda citatet från »Centralfragen».

förande metoden är naturaliseringen af Gud och hans verk, det nya jaget. — — Man erinre sig blott, att det nya jagets sättande af Gud, pånyttfödelsens akt, strängt taget för Frank icke är skildt från en naturartad tilldragelse. De båda erlangerteologernas principiella position visar, att de teologiskt icke ha utarbetat någon fullkomligt personlig-andlig uppfattning af kristendomen.»[1] Schaeder har här lagt fingret på en synnerligen öm punkt inom erfarenhetsteologien. Anmärkningens fulla innebörd är, att metoden på ett inre sätt samhänger med ett naturartadt nådesbegrepp eller m. a. o. det katolska eller katoliserande begreppet gratia infusa. Det är ingen tillfällighet, att Franks teologi visar spår af detta nådesbegrepp. Om nåden är i människan ingjutna krafter af sinnlig-öfversinnlig art, då kan man visserligen tänka sig möjligheten af att medelst kausalitetskategorien leda sig tillbaka till den verkande aktivitetens art. Och å andra sidan: det kunde synas, som skulle just återgången på erfarenheten vara det säkraste medlet till skydd mot naturartade nådesföreställningar, men i själfva verket förhåller det sig icke så; tillgriper man afläsningsmetoden, söker man ur erfarenheten leda sig tillbaka till den verkande orsaken, drifver detta med nödvändighet in på de oevangeliska föreställningarna om den ingjutna nåden. I betraktande af detta förhållande måste vi icke blott säga med Ihmels, att Frank öfverskattar sin metods prestationsförmåga, utan denna metod måste vi principiellt afvisa såsom sammanhängande med en åskådning, hvilken sänker oss nedom en evangelisk kristendomsuppfattning.

Vi gå nu tillbaka till Ihmels' framställning. Äfven om hans kritik af den frankska afläsningsmetoden icke har varit så djupgående, som önskvärdt varit, så har den i hvarje fall varit tillräckligt djupgående, för att Ihmels själf skulle inse nödvändigheten af att lämna densamma. Vi ha uttalat en farhåga för, att Ihmels' hållning till Frank kunde vara ett symptom på, att den metod, med

[1] Schaeder, a. a., sid. 44.

hvilken han själf vill ersätta Franks, dock icke förmått tillfullo undvika bristerna hos honom utan i själfva verket släpat med sig åtskilliga af den gamla erfarenhetsteologiens olägenheter. En närmare granskning visar, att denna farhåga icke varit oberättigad — och detta såväl med hänsyn till den mest afgörande punkten i Ihmels' framställning som ock för öfrigt.

Vi minnas af det föregående, huru Ihmels söker skydda Frank mot beskyllningen för »postulatsteologi». Frank vill ej ifrån erfarenheten postulera något, blott och bart i det pånyttfödda jaget afläsa dess faktiska orsaker. Här skall icke undersökas, om detta försvar i allo låter sig upprätthållas, men vi kunna icke fritaga Ihmels' egen teologi från att just på den afgörande punkten — därför så mycket mera verkningsfullt — ha låtit ett visst drag af »postulatsteologi» insmyga sig. Ihmels själf har vid flera tillfällen direkt sökt värja sig mot en sådan tolkning. Och till en viss grad har han rätt därtill. En sådan anmärkning kan utan tvifvel innebära en misstolkning och förvridning såväl — afgjordt — af hans syfte som ock af hans argumentation. Han skrifver omedelbart efter sin utredning af, huru vissheten om Skriftens centrala innehåll kommer till stånd, att den roll den religiösa erfarenheten här spelar skulle missförstås, om man menade, att människan »utifrån sig själf» skulle kunna komma till något sådant som att hålla evangelii förkunnelse för möjlig. Vi erinra här om Ihmels' ord: »om man från erfarenheten skulle konstruera »nödvändigheten eller t. o. m. verkligheten af en gudamänsklig försvarare, så motsvarar detta i hvarje fall *såtillvida* (kursiv. af mig) icke den kristnes erfarenhet, som han i denna situation förvisso icke skulle kunna komma till möjligheten af en dylik konstruktion.»[1] Det är sant: Ihmels tilltror icke das erschrockene Gewissen att ifrån sig själf härleda försonarens verklighet, icke heller hans nödvändighet, d. v. s. nödvändigheten i den meningen, att Gud af syndakännedomens erfarenhet skulle

[1] Jmfr ofvan, sid. 64.

föreskrifvas den väg, på hvilken människornas frälsning måste ske. Det är sant, att sådana gröfre former af postulatsteologi ligga Ihmels fullkomligt fjärran. Dock är det icke alldeles utan skäl, som han genom det ofvan kursiverade ordet såtillvida gjort en viss restriktion. Det postulatartade hos honom ligger däri, att frågan öfverhufvud kommer att ställas så: hvarmed kan denna såsom en konstant faktor — liksom pånyttfödelsen hos Frank — betraktade syndakännedom nöja sig. En viss föreställning om, hvad das erschrockene Gewissen måste kräfva, ligger nämligen här till grund för, att människan i kraft af samma syndaerfarenhet tvingas att bejaka »Skriftens centrala vittnesbörd». Visserligen framhåller Ihmels, att syndaerfarenheten icke af egen kraft skulle kunna konstruera fram försoningen, och äfven att Skriftens innehåll självt öfverbevisar människan, men denna öfverbevisning har dock här sin ovillkorliga förutsättning i den såsom en konstant faktor uppfattade syndakännedomen och närmare bestämdt i det af densamma ställda krafvet, och af detta kommer därför förvissningen att göras beroende.[1] Så inskränkes härmed den hänvisning till uppenbarelsen såsom själf förvissande, på hvilken Ihmels eljest med rätta lägger den största vikt. Den egentliga svårigheten i tankegången visar sig bäst, när vi se saken från visshetsfrågans synpunkt. Här ligger den egentliga tyngdpunkten i vår anmärkning mot Ihmels, och här visar sig bäst, att hans icke nog djupgående kritik af Frank var symptomatisk. Vissheten göres beroende af en själfreflexion på syndakännedomens art, som i själfva verket måste leda in i stället för ut ur anfäktelser och tvifvel. Att Ihmels förutsätter denna syndakännedom hafva sin grund i Skriftens

[1] Sedan ofvanstående skrifvits, har andra upplagan af Ihmels' Centralfragen der Dogmatik kommit mig tillhanda. Här försvarar sig Ihmels (sid. 170 f., 178) mot — från annan synpunkt än ofvan — framförda anmärkningar för »postulatsteologi». Vi kunna icke heller se, att han i detta försvar vederlagt våra ofvan uttalade betänkligheter.

vittnesbörd ändrar häri intet. Hänvisningen till denna »jag-erfarenhet» såsom en konstant faktor och korresponderande med det centrala skriftinnehållet måste dock, tvärtemot hvad som åsyftas, betyda en ständig källa till ovisshet och otrygghet. Jaget tillerkännes aktivitet på en punkt, där allt hänger på just dess fulla och obetingade passivitet, därpå att människan låter sig gripas af det, som ovillkorligen och omedelbart betygar sig för henne såsom Guds uppenbarelse, d. v. s. Guds handlande med henne till hennes frälsning. En sådan oaflåtlig hänvisning till Guds frälsande uppenbarelse betyder minst af allt ett afprutande på det etiska krafvet, på synda- och skuldkännedomens allvar. Tvärtom: hvarje människans möte med den henne sökande Guden betyder och måste betyda ett fortgående skärpande af det sedliga medvetandet. Guds i Kristus koncentrerade uppenbarelse är till sitt väsen syndaförlåtelse, och den kristna gudstron är i sitt allra innersta förlåtelse- och försoningstro. Men härmed undvikes i hvarje fall äfven skenet af, att vissheten bygger på en på bestämdt sätt kvalificerad erfarenhet, hvilket, äfven om det icke skulle vara mera än sken, dock är ödesdigert nog. — Hvad de här anförda betänkligheterna mot Ihmels' användning af erfarenhetsbegreppet ha att betyda för frågan om förhållandet mellan uppenbarelsen och dess tolkning, får det följande närmare utvisa.

När Ihmels vill sammansmälta den äldre skriftteologien med erfarenhetsteologien, finner han det ligga makt uppå att undvika hvarje »aprioristisk» hänvisning till Skriften, hvarje uppfattning af densamma såsom en yttre, lagisk auktoritet. Det är icke den minsta förtjänsten i hans teologi, att han med så stor skärpa framhåller det oevangeliska i ett dylikt betraktelsesätt. Tron kan — däröfver vill han omsorgsfullt vaka — aldrig vara ett yttre försanthållande, den är till sitt innersta väsen förtroende till, förtröstan på Guds nådefulla kärleksuppenbarelse. Trosinnehållet måste alltid stå i ett inre sammanhang med det upplefda, såsom trosinnehåll kan intet annat häfdas än det, som betygat sig såsom sådant för lifvet. Nu kan det stundom synas, som om Ihmels skulle lämna dessa grundtankar och vilja tala om skriftinnehållet såsom trosinnehåll äfven utom tron, fattad i den ofvan angifna bemärkelsen. Äfven när han i föredraget om Fides implicita — samma tanke återkommer mångenstädes — säger: det kan hända, att »genom uppenbarelseordets förmedling uppenbarelsen blir auktoritet för den troende äfven med hänsyn till sådana punkter, som ännu äro mindre tillgängliga för den religiösa upplefvelsen», så behöfva dessa ord icke utan vidare tydas som ett öfvergifvande af den nyssnämnda grundåskådningen. De kunna ock tolkas såsom ett — berättigadt och väl motiveradt — hänvisande, till hvad vi kunde kalla den kristna trons försynthet i öfverensstämmelse med Filipperbrefvets: icke att jag redan fattat det eller är fullkomnad.

Den betänklighet, som äfven vi finna häfta vid Ihmels' framställning af uppenbarelsens förhållande till Skriften, bli vi varse från en annan utgångspunkt. Den väg, på hvilken den kristne blir viss om Skriftens centrala innehåll, är ock enligt Ihmels den väg, på hvilken vissheten utvecklas till visshet om dess innehåll »in weiterem Umfang». Liksom den centrala vissheten var bunden vid en bestämd erfarenhet af synden, så är ock den fortgående vissheten t. ex. om Skriftens lära om treenigheten o. s. v. bunden vid fortsatta religiösa erfarenheter. Den växande erfarenheten ger sig tillkänna såsom en växande visshet om, att vi i Skriften äga det autentiska och slutgiltiga vittnesbördet om den afslutade historiska uppenbarelsen. Våra betänkligheter mot denna tankegång framträda dels från visshetsfrågans synpunkt, dels från mera allmänna dogmatisk-metodiska synpunkter.

Hvad då först visshetsfrågan beträffar, kunna vi här återigen se, att det icke var någon tillfällighet, att den ihmelska kritiken af Franks afläsningsmetod stannade, där den stannade. Hvad vi här möta, är i hvarje fall besläktadt med Franks tankegång. Den med hans metod förbundna faran för den religiösa vissheten visade sig bl. a. däri, att sanningsinnehållet måste kunna afläsas. Hos Ihmels återkommer

nu något liknande. Just det sammanhang mellan erfarenheten och Skriftens innehåll, som i fråga om Skriftens auktoritet utgjorde Ihmels' styrka, vållar från visshetens synpunkt svårigheter. Ty af Ihmels' resonnemang synes icke kunna följa annat, än att graden af erfarenheten och styrkan af vissheten måste kunna afläsas ur och förhålla sig parallellt till det omfång af Skriftens innehåll, som vi kunna bejaka. Nu vill ju icke Ihmels, att »måttet af insikt» skall göras till mått på fromheten.[1] Och det är betydelsefullt nog, att Ihmels så uttryckligen vill värja sig mot, att graden af erfarenheten skulle löpa parallellt med omfånget af det bejakade skriftinnehållet. Men hur skall det kunna undvikas, att just frågan om vissheten blir en fråga om, huru mycket af Skriftens innehåll vi mäktat bejaka, ifall den växande vissheten eo ipso är ett bejakande af Skriftens innehåll i allt större omfång? Här skymmes dock undan, att all visshet intet annat är än vissheten om den lefvande Gudens oss upprättande barmhärtighet, att all visshet verkligen är gifven i och med vissheten därom.[2] Här framdrifves dock af själfva grundåskådningen idén om olika stadier i vissheten, som *skola* genomlöpas och som genomlöpas allt efter bejakandet af det mindre eller större omfånget. Och till sist och framför allt: hur skall det kunna undvikas, att frågan om vissheten då göres beroende af frågan om, huru mycket vi förmå bejaka? Vi behöfva knappast tillägga, att denna anmärkning icke riktar sig mot den betydelse, som det för en kristen har att vinna allt klarare, rikare och fullare visshet i trons innehåll, endast mot det sätt — det såvidt vi se för vissheten ödesdigra sätt — på hvilket Ihmels här sammanbinder erfarenheten och skriftinnehållet.

Vi öfvergå till den andra synpunkten. Ihmels betonar, att tron alltid till sitt väsen är tro på Gud och hans uppenbarelse. Men, frågar han, är uppenbarelsen ett faktum, som tillhör det förgångna, huru kan den då nå mig i nutiden? Svaret blir: blott under förutsättning af att det gifves en tradition om den, som är värd förtroende. Den som vill en

[1] Jmfr Fides implicita, sid. 24 och flerstädes.

[2] Jmfr Billing, Försoningen, sid. 99 f.

tro, som lefver af den historiska uppenbarelsen, måste skjuta traditionen mellan uppenbarelsen och tron. Och än mer, han måste erkänna, att tron nödvändigt i en bestämd mening blir tro på denna tradition och den densamma fixerande Skriften.[1] Erkänner man ej detta, så betyder det, att man i själfva verket lämnar bundenheten vid den historiska uppenbarelsen. Det är från denna synpunkt Ihmels opponerar sig mot Schleiermachers ofvan anförda sats om arten af skriftauktoriteten. Det är ock från denna synpunkt han opponerar sig mot alla försök till en »självständig ställning» i förhållande till Skriften i den mening, att man söker skilja ut ur Skriften hvad som är uppenbarelse eller ej.

Det skall fullt erkännas, att Ihmels' argumentation här bäres af ett i hög grad berättigadt intresse, såtillvida som han framhåller omöjligheten af att afsöndra något visst bestämbart område af Skriftens vittnesbörd såsom varande uppenbarelse med uteslutande af det öfriga.[2] Hvad Ihmels härvid säger, har alltjämt aktuell betydelse. Det skall icke heller bestridas, att Ihmels' lära om Skriften har en stor förtjänst däruti, att han utifrån dess karaktär af bekännelse och vittnesbörd vill förstå den såsom trosurkund. Men likväl har den schleiermacherska satsen större värde, än Ihmels synes vilja erkänna. Att Skriften icke har blott en »efterhandsställning», är ju såtillvida omedelbart klart, som vår kännedom om Kristus nödvändigt är förmedlad genom Skriften och icke låter sig lösgöras från detta vittnesbörds förmedling. Kristus såsom den lefvande är ju ingen annan Kristus än den historien tillhörande. Men är det fråga om Skriftens auktoritet för oss, så är det mer än fara värdt, att den mellanväg, som Ihmels vill gå mellan Schleiermacher och den »aprioristiska» auktoriteten, skymmer undan den evangeliska insikt, som dock — trots det att skriftprincipen verkligen icke kommit till sin rätt hos Schleiermacher — ligger bakom den schleiermacherska formuleringen, den nämligen, att Skriften för oss har sin auktoritet genom Kristus eller m. a. o. att dess auktoritet är till såsom kristusauktoritet.

[1] Ihmels, Das Verhältnis der Dogmatik etc., sid. 19.

[2] Jmfr Ihmels, Fides implicita, sid. 21.

Den dogmatiska uppgiften formuleras af Ihmels såsom en vetenskaplig efterbildning af trosinsiktens uppkomstprocess. Dogmatiken skall alltså, kunna vi efter det vi ofvan hört säga, närmare bestämdt uppvisa, huru den kristna vissheten uppstår såsom visshet om Skriftens centrala innehåll och mynnar ut i ett allt vidsträcktare bejakande af dess innehåll. Mot denna tolkning af den dogmatiska uppgiften och af innebörden i Skriftens normativa auktoritet resa sig följande invändningar. För det första. Det kan icke förhindras, att denna tankegång — trots Ihmels' uttryckliga medgifvande af mångfalden i skriftvittnesbördet — drifver till en skef uniformering af detsamma — en uniformering som är skef, därför att den icke motsvarar verkligheten själf. Ihmels' åskådning drifver för det andra till en, i själfva verket uppenbarelsen förkortande, isolering af det nytestamentliga skriftvittnesbördet. Vi tänka här icke blott på isoleringen från mänsklighetens utombibliska historia — visserligen äfven på denna, men dock icke i första hand och framför allt härpå. Ty de spår af uppenbarelse vi här kunna finna, är det dock djupast sedt först möjligt att värdesätta utifrån den i Kristus koncentrerade uppenbarelsehistorien. Utan vi tänka i första hand på det nytestamentliga vittnesbördets isolering från den uppenbarelsehistoria, i hvilken det närmast är inställdt, dess utbrytande ur sin egen närmaste uppenbarelsekontinuitet. Sammanhanget bakåt och framåt är undervärderadt. Om Gamla testamentet höra vi föga eller intet i Ihmels' framställning af Skriftens betydelse — icke heller om den efterbibliska historien såsom äfven den uppenbarelsehistoria. Detta för öfver till vår tredje invändning: i det berättigade sträfvandet att värna om uppenbarelsen såsom fulländad i Kristus och det nytestamentliga vittnesbördets grundläggande betydelse har Ihmels förts till ett undervärderande af den för den kristna uppenbarelsetron nödvändiga idén om den fortgående — nu visserligen af Kristus behärskade — uppenbarelsen och af den härmed sammanhängande tanken på den fortgående uppenbarelsetolkningen. Det är visserligen en

hälsosam motvikt häremot, när Ihmels skrifver: »*an sich* folgt aus der besonderen Berufstellung der Apostel noch nicht einmal, dass nicht andere Christen an persönlicher Erfahrung des Heils und *in diesem Sinn* auch an Erkenntnis des Heils innerhalb des Spielraumes des Evangeliums sie zu übertreffen vermöchten.»[1] Men när Ihmels med sådana erkännanden vill häfda den fortgående uppenbarelsetolkningen, så har han dock i själfva verket redan på förhand neutraliserat sina medgifvanden genom den behärskande grundtanken — en bekräftelse af Göranssons stränga ord, att vi hos Ihmels finna åtskilligt af ett gifvande med ena handen och ett återtagande med den andra.[2]

Dogmatikens uppgift såg Ihmels såsom en vetenskaplig efterbildning af trosvisshetens uppkomstprocess, ett uppvisande af, huru vi i den religiösa erfarenheten tvingas till fortgående bejakande af skriftinnehållet. Dogmatikens metod blir enligt denna åskådning en kombination af religiös psykologi och återgifvande af Skriftens lärоinnehåll. Detta blir på en gång ett för mycket och ett för litet. Ett för mycket, såtillvida som dogmatiken här får sken af att kunna bjuda oss ett slutgiltigt fixeradt trosinnehåll. Ett för litet åter, såtillvida som tankegången innebär ett förringande af den dogmatiska uppgiften, hvilken icke vara någon ringare än sträfvandet efter en alltmer klargörande ~~biblisk~~ inblick i den i Kristus koncentrerade, alltjämt fortgående uppenbarelsehistoria, där Gud möter och gör sig känd för människorna. Då skall ock på denna väg just genom denna inblick i vår gudstros innehåll denna tros visshetsgrund komma att allt klarare framträda.

[1] Ihmels, Wahrheitsgehalt, sid. 253.
[2] Göransson, Teologiska centralproblem, sid. 405.

III.

Wilhelm Herrmann.

Wilhelm Herrmanns centrala teologiska intresse är »eine Begründung der Religion» i den meningen, att han vill visa oss, huru en människa kan vara en kristen med full visshet om sin öfvertygelses sanning och sedliga rätt. Kring frågan om vår tros grund kretsa alltid hans tankar, och det är bekant, huru han härvid ytterst hänvisar oss till den Guds uppenbarelse, som är oss gifven i och genom *Jesu inre lif.*

På hvad sätt vill Herrmann sammanbinda vår tro med det historiska, i hvilken mening vill han tala om uppenbarelse såsom historisk uppenbarelse? Det kunde synas, som skulle dylika frågor vara tämligen öfverflödiga, att svaret vore tydligt nog gifvet redan genom återgifvandet af den nyssnämnda herrmannska grundtanken. Att emellertid frågan är vida mera komplicerad än så, det få vi ett intryck af, redan om vi läsa öfverskrifterna på de två första kapitlen i Herrmanns Religion och Historia, så lydande: »religion och historia af religiösa grunder nära förbundna» samt »religionen af religiösa grunder oberoende af historien», eller om vi i slutorden af kapitlet om Jesus Kristus i samma arbete höra de paradoxala orden: »Det är tack vare Jesus Kristus, som vi både befrias från historiens börda, hvilken hotar att kväfva vår tro på Gud, och som vår tro kan fast rotas i den historia, som tillhört vårt eget lif.»[1]

Ännu starkare måste detta vårt intryck blifva, när vi se, för hvilka i hög grad divergerande uttolkningar Herrmanns åskådning blifvit föremål. Den katolske modernisten F. von Hügel fattar Herrmanns position med hans »pankristism» såsom en »positivistisk objektivitet», hvilken gör den utvärtes historien till ett och allt;[2] hänvisningen till historien

[1] Herrmann, Religion och Historia i den evangeliska kristendomen, Olaus-Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala Universitet, sid. 117.

[2] Jmfr Söderblom, Religionsproblemet, sid. 236 f. och 250.

förenar sig med moralism, men, skrifver v. Hügel, »en sådan exklusiv förening af moralism och historia, änskönt tvifvelsutan en mycket hedervärd och begriplig reaktion mot motsatta öfverdrifter, utgör en sorglig utarmning af kristendomen i dess väsentliga, världsomfattande, katolska karaktär.»[1] Det är icke bara från den katolske modernisten vi få höra, att Herrmanns ståndpunkt skulle karakteriseras af moralism och hänvisning till den »utvärtes» historien. En i dessa punkter besläktad kritik från protestantiskt håll kunna vi lära känna hos E. Schaeder: hos Herrmann möta vi en religiös eticism; Guds makt som möter oss i Jesus är af honom ensidigt etiskt tänkt och tjänar till att öfvervinna »våra sedliga defekter». Med denna åskådning sammanhänger, att Jesus ryckes fjärran från oss bort i den förgångna historien. Den Jesus, om hvilken Herrmann talar, är »Jesus von Einst», han är »eine entfernte geschichtliche Grösse, ein weitabliegendes historisches Faktum». Herrmann polemiserar intensivt mot »tron på historiska frälsningsfakta» såsom en katoliserande villfarelse, själf hänvisar han oss till »eine vergangene Heilstatsache, das innere Leben Jesu». »Historische Kunde eines abgeschlossenen Lebens, diese Kunde noch dazu in einer starken Spannung mit der wirklichen historischen Überlieferung von Jesus, das soll der Hebel des Glaubens sein, des Glaubens, in welchem Gott seinen Verkehr mit uns eröffnet.»[2]

Går alltså denna tolkning af Herrmann ut på, att han på ett historicistiskt sätt hänvisar tron till Jesus, så få vi höra något helt annat af R. H. Grützmacher. Visserligen är Grützmacher ense med v. Hügel och Schaeder om, att Herrmann gjort sig skyldig till religiös moralism, ja denna anklagelse återkommer här i förstärkt grad, men däremot har han en fullkomligt olikartad syn på Herrmanns förhållande till historien. I själfva verket har historien alls ingen betydelse för Herrmann; hans konstruktion af Jesu inre lif är endast »ein blasses Schattenbild», i hvilken »blott det all-

[1] Söderblom, ibm, sid. 252.

[2] Schaeder, a. a. sid. 160—166.

männa förut fastställda religiöst-sedliga schemat» möter. Jesu inre lif är m. a. o. enligt Grützmacher blott en projektion af det tidlösa sedliga och religiösa idealet. »Herrmanns Jesus ist nicht anders als eine Personifizierung seines gegenwärtigen, religiös-sittlichen Ideals in einer geschichtlichen Grösse, die von den Schranken, die es bei uns behält, befreit ist, die Gegenwart wird in die Vergangenheit projiciert, um erstere dadurch wirksamer zu gestalten.» Så förlorar enligt Herrmanns tankegång det historiska hvarje verkligt värde för religionen och därmed åstadkommes en radikal förstörelse af den historiska kristendomen, »väl den radikalaste i hela den nyare teologien».[1]

Dessa båda tolkningar ha det gemensamt, att de bägge hörröra från en mot Herrmann starkt kritisk position, men äro ju f. ö. så olika hvarandra som gärna möjligt. Nu är det emellertid intressant att se, att äfven ibland teologer, som stå Herrmann synnerligen nära, en likartad divergerande uppfattning förekommer — låt vara i modererad gestalt. W. Fresenius kan i ett försvar för Herrmann, hvilket äger något af hängifvenhetens prägel, omöjligt förstå, att öfverhufvud någon kan tolka Herrmann så, som skulle han på något sätt vilja lösa Jesus ifrån historien och förflyktiga hans person till ett ideal eller en princip. Den, som så ifrigt hänvisar till traditionens bild som Herrmann gör, »borde vara skyddad mot ett missförstående sådant som det, att han skulle göra historien värdelös.[2] Å andra sidan framhåller H. Stephan i ett mot kritiken af Herrmann i Schaeders Teozentrische Theologie riktadt försvar, att Herrmann med oerhörd stränghet vakar öfver, att icke någon förgången historia får ställa sig emellan Gud och själen. Herrmanns mening är icke att i »Jesu inre lif» vinna ett visst historiskt tryggadt minimum, utan en storhet, som, till följd af sin frihet från konkreta historiska betingelser, alltid på nytt kan blifva samtidig med människosjälen och utöfva en närvarande inverkan». Uppenbarelsen

[1] Grützmacher, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, sid. 426, 428, 430, jmfr 419 och 433.

[2] Fresenius, Mystik und Geschichtliche Religion, 1912, sid. 35.

är — höra vi här — icke nedlagd i någon fast punkt i historien, »etwa in den Urkunden der Offenbarung». Att Jesus »gelegentlich» kallas Guds uppenbarelse betyder blott, att Gud griper människosjälarna med Jesusbilden; »es bedeutet nicht die Abhängigkeit der Gotteserfahrung von einem Stück Vergangenheit».[1]

Af hvad vi nu hört torde framgå, att det icke är så alldeles själfklart, hvad Herrmann menar om uppenbarelsens förhållande till historien, när han såsom vår tros yttersta grund hänvisar oss till Jesu bild eller Jesu inre lif. Huru kunna öfverhufvudtaget så olika tolkningar framställas som de vi ofvan sett prof på? Har någon — hvilkendera — rätt? Ligger det törhända något berättigadt moment hos dem båda?

För att kunna klargöra, huru härmed förhåller sig, måste vi först föra oss till minnes de omständigheter, under hvilka Herrmann hänvisar oss till Jesu inre bild såsom trosgrund. Dessa kunna här blott helt öfversiktligt beröras. Det är bekant, med hvilken energi Herrmann värjer sig mot tanken på, att »eine Begründung der Religion» skulle kunna ske på vetenskaplig väg, d. v. s. med vetenskapens bindande bevis. I hvarje försök till dylik bindande teoretisk bevisföring ser Herrmann blott en otillbörlig sammanblandning af religion och metafysik och ett återfall i gammal katolsk skolastik, i hvarje fall tecken till att vederbörande ännu befinner sig på ett för-kantiskt stadium. Typiska och belysande äro följande Herrmanns ord om Troeltschs religionsfilosofi: »ich wüsste nicht, wer es lange bei einer Religionsphilosophie aushalten sollte, die an der Religion selbst vorübergeht und als Wissenschaft der vorkantischen Zeit angehört».[2] Religion är icke något allmängiltigt eller något som tillhör den »bevisbara» verkligheten, den tillhör i stället den »upplefbara», är helt och hållet något individuellt upplefbart. Herrmann betraktar det som Schleiermachers stora gärning, att han i sina »Reden über die Religion» fästat uppmärksam-

[1] Stephan, Theozentrische Theologie i Zeitschrift für Theologie und Kirche, sid. 196.

[2] Theologische Literaturzeitung 1912, sid. 245.

heten på detta. Däremot betydde det ett återfall och ett fördunklande af den vunna insikten, när Schleiermacher i Der christliche Glaube ville uppvisa, att religionen »hörde den mänskliga naturen till» och såtillvida dock vore något allmängiltigt.[1]

Men om religionen icke är något allmängiltigt, så är däremot vägen till religion allmängiltig, hvarför det är den evangeliska dogmatikens angelägnaste vetenskapliga uppgift att göra sig reda för denna väg till religion eller m. a. o. söka visa, huru tron uppstår hos en människa.[2] Vägen till religionen går öfver sedligheten. Nu är det sedliga krafvet lika litet som religionen en bevisbar verklighet; det är äfven det en upplefbar verklighet. En sedlig öfvertygelse tränger sig på oss i det förtroendeförhållande, som knyter oss fast vid andra människor, i det att detta såsom en ofrånkomlig verklighet ställer det obetingade sedliga krafvet fram för våra ögon. Skulle än vårt förtroende svikas, står dock det sedliga krafvet alltjämt kvar, ty idealet af ett lif i sant förtroende står kvar såsom ett i sann mening självständigt och verkligt lif. En gång ställd inför det obetingade krafvet i detta ideal af personligt lif kan människan emellertid icke — mer och mer ju mer hon fördjupar sig häruti — undgå att märka det afstånd, som skiljer henne från detta ideal och som håller henne fången i osjälfständighet och träldom under »tingen». Det sedliga krafvet för oss in i motsägelser, så snart vi börja göra allvar af detsamma, och det för människan, om allvaret icke aftrubbas, fram till insikten om sin vanmakt, till upplösning af den själfständighetstanke, som den själf födt till lif. Hon kan då blott tillämpa sedelagen på sig, om hon finner» ännu ett annat rättfärdigande för den out-

[1] Jmfr t. ex. Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik i Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, Lief. III, sid. 597.

[2] Jmfr t. ex. Herrmann, Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie, i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1912, sid. 193 f.: »Die systematische Theologie hat den Beruf, möglichst vollständig zu beschreiben, wie ein Mensch seinem Gott gehorcht oder fromm wird.»

rotbara föreställningen, att hon har ett eget lif.»[1] Det sedliga krafvet tvingar så fram väl ej religionen själf men frågan om religionen. Vilja vi här söka fixera sedlighetens förhållande till religionen enligt Herrmann, så kunna vi göra detta i tre punkter. Först tvenne positiva satser. Den religiösa upplefvelsen kan blott uppstå i en själ, hvilken kommit till medvetande om hvad ett självständigt lif öfverhufvud betyder, endast genom denna sedliga insikt kunna vi vinna ett fattbart innehåll i tanken på en i allt verkande makt, på en gudsuppenbarelse, först härigenom bli vi öfverhufvudtaget i stånd att föreställa oss en från naturen skild verklighet. Vidare: den sedliga insikten leder oss in på den väg, som kan föra oss till religion, genom att föra oss till den kris, i hvilken vi erfara vår egen vanmakt och skuld. Slutligen en negativ sats: det är icke Herrmanns mening, såsom man stundom får höra, att sedligheten skulle kunna tvinga fram religionen, denna är icke något sedlighetens postulat. En sådan teologi vore likaväl en »illusionsteologi» som den teologi, hvilken är »så osedlig», att den talar om »fakta, som fordra tro», uppfordrar människor att kalla sådant för »fakta», som icke är det för henne.[2] Herrmann har god grund till att i en uppsats från i år framhålla, huru han »många gånger utvecklat», att uppkomsten af frågan efter religion måste förstås utifrån människans »utveckling till andlig klarhet», men däremot icke uppkomsten af religionen själf. »Frågan efter religion vaknar i en människa, när hon såsom outhärdliga förnimmer förvirringen och kraftlösheten i det egna lif, som hon dock ständigt menar sig äga. Men ingen människa kan själf ändra detta tillstånd, åt hvar och en öfverlåtes det att söka i det som vederfares henne, om däri något framträder, mot hvilket hon icke längre behöfver värja sig, till hvilket hon i stället kan gifva sig helt hän.»[3] Skulle vår visshet om

[1] Herrmann, Etik, svensk öfvers., sid. 84.

[2] Herrmann, Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, Z. f. Theol. u. Kirche 1907, sid. 345.

[3] Herrmann, Neu gestellte Aufgaben, Z. f. Th. u. K. 1912, sid 139. Jmfr Etik, sid. 79 ff., Religion och historia, sid. 75 f.

Gud, vill Herrmann säga, vara beroende af vår sedliga insikt och sedliga spänning, så skulle Gud försvinna för oss i samma mån som denna spänning mattades. Det gifves ingen möjlighet att »hålla honom kvar», om han är beroende af oss. Blott om vår visshet är betingad däraf, att vi i vårt lif mött en makt, som på ett oafvisligt sätt betygat sig såsom den goda viljans på oss riktade kärleksmakt, såsom Guds oss mötande, oss betvingande uppenbarelse, inom oss skapande en hängifvenhet i vördnad och förtroende, blott så är detta möjligt.[1]

Det är här Herrmann hänvisar oss till Jesus såsom trons yttersta grund; vår visshet om Gud kan visserligen tändas genom andra erfarenheter än genom mötet med Jesus, men sin fastaste grund har den däri, att det inom vårt eget lifs historia är oss gifvet att möta Jesus såsom en öfver allt tvifvel höjd verklighet.[2] All tonvikt ligger därvid på just detta, att vi möta honom själf såsom ett oomtvistligt faktum direkt och omedelbart ingripande i den verklighet, där vi äro stadda, i vår historia — ett faktum, som vi visserligen kunna gå förbi, undvika att stanna inför och besinna oss öfver; men det pris vi i så fall få betala för förbiseendet af vårt lifs märkligaste faktum är just vår gudstros fasta, orubbliga visshet. Icke till historien såsom det förgångna kan människan hänvisas; den verklighet, hvarom här är fråga, som skall kunna uppenbara Gud, måste vara en verklighet, som vi själfva direkt upplefva. »En människa, som står utan utväg i en just förhandenvarande nöd, skall aldrig genom något, som sjunkit i det förgångna, hur stort det än varit, kunna öfvertygas om, att det finnes en Gud, som vill rädda henne. Dylik historia vederkvicker den fromme, men äger icke makt att för en i världen förlorad människa uppenbara Gud». Om den upplefda historien är det fråga; »uppenbarelsens källa» utgöres af människans egen historia.[3]

En uppgift af oerhörd vikt måste det under sådana förhållanden vara för Herrmann att söka uppvisa, på hvad sätt Jesu person kan vara och är ett sådant i vårt lif direkt ingripande närvarande faktum. För vår kännedom om Jesus såsom ett otvifvelaktigt faktum äro vi hänvisade till den bild af honom, som lefver i den kristna församlingen, först och sist till den nytestamentliga traditionen. Icke genom den historiska forskningens medel kan den bild af Jesus, som skall vara vår tros grund, framdestilleras. Herrmann vet sig såtillvida vara fullt ense med hvad Martin Kähler utfört i sin skrift Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus.[1] Det som blott är till för de lärda kan, säger Herrmann, ej ha makt att väcka och begrunda tron. Man kan ej af vetenskapen begära, att den skulle kunna framställa en verklighet, som ej vidare kunde antastas af den historiska kritiken. Åt något så vanskligt som åt den historiska forskningen hvarken kunna eller behöfva vi öfverlämna vår tro. Det vore ett ödesdigert misstag, om en sådan föreställning vunne insteg: »trons grund måste alltid stå fast, resultatet af det historiska forskningsarbetet är däremot stadt i en ständig växling».[2] Föreställningen om att den historiska vetenskapen skulle kunna lämna oss vår tros grund förutsätter, att denna vore att fatta såsom ett faktum tillhörande det förflutna. Denna väg är — vill Herrmann säga — alltså icke blott omöjlig att beträda på grund af den historiska forskningens art, den skulle, om den än verkligen förmådde gifva oss ett oantastbart faktum, dock icke kunna hjälpa oss till något verkligt gudsumgänge, ty den gudsuppenbarelse, som skall vara vår tros grund, kan icke vara något förflutet, som vi skola »tro på». Detta skulle leda till en falsk, oevangelisk uppfattning af tron. En troständande gudsuppenbarelse måste ju, såsom vi hört, vara något omedelbart närvarande, vår egen historia tillhörande, som har förmåga att betvinga oss.[3]

[1] Jmfr t. ex. Religion och historia, sid. 90.
[2] Herrmann, Den kristnes gudsumgänge (öfvers. af Der Verkehr des Christen mit Gott 5 u. 6 Aufl.), sid. 44.
[3] Herrmann, Religion och historia, sid. 81.

[1] Jmfr Herrmann, Die Lage und Aufgabe etc. Z. f. Th. u. K. 1907, sid. 331 f.
[2] Herrmann, Den kristnes gudsumgänge, sid. 57.
[3] Herrmann, ibm, sid. 49.

Det sist sagda har visat oss, att hänvisningen till traditionen icke får betyda, att vi skulle »tro på» traditionen såsom sådan, tvinga oss till att bejaka dess innehåll. En sådan tankegång är för Herrmann intet annat än »eine unsinnige und unsittliche Vorstellung». Intet är såsom detta föremål för Herrmanns polemik, intet tema återkommer oftare i hans skrifter — en ständigt ljudande stridsfanfar. Däri att ett sådant betraktelsesätt insmugit sig och behärskar sinnena, ser Herrmann den största fara, för hvilken den evangeliska kristendomen är utsatt. Intet kan vara mera ödesdigert än att hänvisa människan till traditionen såsom en samling läror, hvilka hon måste tillägna sig. Att böja sig för en sådan yttre lärolag gör ingen människa till kristen, det framalstrar blott »innere Unwahrhaftigkeit», religionens och sedlighetens raka motsats. Principiellt har denna syn på förhållandet till traditionen öfvervunnits af Luther och reformationen — det strider afgjordt mot den reformatoriska grundtanken: sola gratia. Ty här uppfordras människorna till att på den egna ansträngningens väg vinna saligheten. Man skall anstränga sig att hålla något för sant, hvilkets sanning icke står omedelbart klar för en. Tron blir så ett opus meritorium, icke vårt mottagande af Guds gåfva. Nu gjorde emellertid icke reformatorerna i allo klart för sig de konsekvenser, som följde af det nya trosbegreppet med dess opposition mot allt hvad »verkhelighet» hette. De ha låtit den katolska föreställningen om uppenbarelsen såsom en uppenbarad lära bestå; den a priori fastställande gudomliga läroauktoriteten var för dem självklar förutsättning. Så har den gammalkatolska föreställningen gått i arf till den reformatoriska teologien. Men om många människor ännu i våra dagar stå på denna — naiva — ståndpunkt, så kan dock ej den evangeliska teologien bli stående där. Så snart den yttre läroauktoriteten ej längre är ett självklart faktum, blir ståndpunkten ödesdiger både från religiös och etisk synpunkt.[1] Från religiös, ty den fördunklar uppenbarelsens väsen, gör uppenbarelsen till något annat än den Guds gåfva, som själf betygar sig för människorna såsom en sådan. Från etisk: religionen får sken af att stå i motsatsförhållande till sanningskrafvet, om man uppmanar människan att hålla för sant det, som ej själft betygar sin sanning. Så sporrar man ej människorna till sedlig kamp för personlig öfvertygelse, utan »förleder dem till den osedliga handlingen att undertrycka en sådan kamp.» Man gör evangelium till en lag, som ej kan göra lefvande, tron till beslut att förklara för sant, hvad man ej inser vara sant, och kristendomen blir — trots alla gåfvor, som traditionen sluter inom sig — »förlamad genom denna synd».[1]

[1] Herrmann, Die Lage und Aufgabe etc., Z. f. Th. u. K. 1907, sid. 12 ff.

Orimlig och missvisande är således den tanken, att vi skulle hänvisas till den bild af Jesus, som den historiska vetenskapen kan lyckas draga fram i ljuset; falsk och missvisande är icke mindre den andra tanken, att vår förhållande till traditionen skulle vara förhållandet till en yttre »lärolag», hvilken vi skulle »tro på» i betydelsen af »tvinga oss att bejaka». Vår ställning till traditionen är en helt annan: i traditionen skola vi se »Jesus själf» såsom ett vårt eget lif tillhörande faktum. Traditionen visar oss närmast det oförnekneliga faktum, att lärjungarna talat så som de gjort om Jesu härlighet och makt. Detta väcker hos oss till lif frågan, om något liknande vore möjligt för oss. Och svaret kommer däri, att »Jesu inre lif» själft träder fram ur traditionen såsom ett faktum ingripande i vårt eget lif och uppenbarande det enda i världen, inför hvilket vi i vördnad och förtroende obetingadt kunna böja oss. Denna hans »andliga bild» är traditionens hufvudinnehåll, och å andra sidan är den just af den art, att den kan och måste vinna samtidighet med oss själfva. Den är det gudsuppenbarande. Det är bekant, huru Herrmann låter denna Jesu andliga bild framträda för oss i tvenne hufvuddrag: vi se å ena sidan en människa, »som med

[1] Herrmann, Etik, 103 ff., Religion och Historia, 113 f., Den kristnes gudsumgänge, sid. 60.

hänsyn till sin sedliga kunskaps klarhet och sin viljas kraft är oförliknelig»; vi se vidare, huru det i bilden af Jesus möter »en så mäktig öfvertygelse om den kärlek, hvarmed han af Gud omfattas, att han är tvungen att i sin person och sitt verk se skapelsens mål eller i sig själf den Messias, genom hvilken Guds rike kommer».[1] Med andra ord: Herrmann hänvisar oss till Jesu sedliga fullkomlighet och till hans religiösa frälsarmedvetande. Just genom dessa tvenne drag är Jesusbilden i själfva det väsentliga tecknad — de äro alltså icke något, som godtyckligt utvalts ur traditionen, de representera i stället just det, som människan icke kan undgå att räkna med, om hon ärligt vill göra sig reda för det märkligaste faktum, som möter henne i hennes egen värld. Vi kunna — och behöfva i detta sammanhang — blott antyda, på hvad sätt, enligt Herrmanns tanke, den Jesus, som så möter oss, utför sin frälsaregärning med människan. I honom träder oss Gud till mötes såsom den på en gång lefvande och öfvervärldslige Guden. Den bild af Gud, vi utom honom kunna nå fram till, kan vara antingen den lefvande eller den öfvervärldslige — ej dessa båda tillsammans. Men såsom på en gång lefvande och öfvervärldslig möter oss Gud, då vi i Jesus se den absolut goda viljans makt. Närmast skärpes nu inför honom den oro, hvilken de sedliga idéerna framtvingat. Vi förstå fullt, att det sedliga krafvet ock är Guds eget kraf; detta skärper vår nöd, då vi nu inse, att makten i allt verkligt — den makt, som vi inför Jesus icke *kunna* förneka — måste vara emot oss. Men på samma gång gör den Jesus, som betygar sig för oss såsom ett närvarande faktum i vårt lif, anspråk på att kunna hjälpa oss. Sitt lif har han satt in för att hjälpa människorna ur denna nöd. Detta kan ock en människa förnimma, som i Jesus funnit Guds dom, och hon står därvid »inför den gudomliga förlåtelsens obegripliga faktum». Hon förstår, att samme Gud, som vi stå i skuld till, och för hvilken vi måste rädas, sätter in allt på att rädda och vinna för sig det i

[1] Herrmann, Etik, sid. 109.

synden mot undergång skridande personliga lifvet. »Men det moment, hvari dessa båda erfarenheter af det godas oss dömande makt och af den oss sökande kärleken mötas hos oss såsom verkan af samma personliga vilja, är syndaförlåtelsens upplefvelse.»[1] Så kommer Jesu frälsaregärning att bestå icke blott däri, att han skulle förkunnat syndaförlåtelsen, icke heller blott däri, att han skulle möjliggjort den, men däri, att han själf kan bringa oss den, när vi på allvar ställa oss framför hans andliga bild och låta denna verkligen vara hvad den är, ett i vårt eget lif ingripande och oss omgestaltande faktum.[2]

En punkt i denna framställning kräfver nu allra närmast vår uppmärksamhet. Jesusbilden är enligt Herrmann »eine gegenwärtige Tatsache», den är ock ett historiskt faktum — hvad betyder »historien» i detta sammanhang? Mera ingående än i någon af sina föregående skrifter har Herrmann sökt svara på denna fråga genom en utredning af historiens begrepp i sina Uppsala-föreläsningar öfver Religion och Historia. Den här förefintliga utvecklingen af hvad begreppet i detta sammanhang betyder kan i någon ringa mån rättfärdiga Herrmanns ord i företalet: »hvad jag här säger om förhållandet mellan tro och historia har aldrig på detta sätt utförts i vetenskaplig framställning». Allt i det förflutna — säger Herrmann här — som vi föreställa oss såsom för våra sinnen fattbart, faller inom naturens sfär; allt detta hänföra vi, »vare sig vi vilja eller icke», i vårt tänkande till naturens former. När historieforskningen genom sitt vetenskapliga arbete söker kasta ljus öfver allt detta, »sysslar den i grund och botten endast med naturvetenskap». Skillnaden mellan historia och natur kan icke sökas blott däri, att människan »i den förra kommer i betraktande såsom medverkande faktor». Så snart vi söka förstå människan utifrån hennes omgifning, behandla vi henne såsom ett stycke natur. Emellertid fattar människan ovillkorligen sig själf

[1] Herrmann, Etik, sid. 117 f.

[2] Jmfr Den kristnes gudsumgänge, sid. 106 ff.

såsom »något motsatt denna natur» och skapar så föreställningen om historien. Den historiska verkligheten tänkes »såsom inre själfständighet» i motsats till den lagbundenhet, hvilken konstituerar naturens begrepp. Icke begåfningen eller den naturliga kraften är i och för sig en historisk faktor utan »den i sig hvilande viljan». Att på annan väg intränga i »historiens anderike» är oss icke möjligt; den historiska verkligheten kan blott fattas af en själfständig vilja och såsom handling af en själfständig vilja. Förhållandet till den historiska fakticiteten vill Herrmann härifrån klargöra på följande sätt. Hvad skildringen af »flydda tilldragelser i naturen» beträffar, kunna dessa af forskaren endast framläggas såsom något med sannolikhet säkert. Med större tillförsikt yttrar han sig, »då han tror sig kunna afslöja människors inre»; här vill han själf ansvara för verkligheten af det han skildrar — hans framställning af ämnet blir ett uttryck för hans eget inre lif. »Den historia, vi öfverhufvud kunna uppfatta, tillhör vårt personliga lif, det är *vår* Luther, *vår* Paulus och *vår* Jesus Kristus. Dessa gestalter skänkas oss icke genom några tvingande dokument och ej heller genom forskarens arbete. De uppstiga ur de rörelser, som framkallas i vår egen själ, då vi möta spåren af deras verksamhet i världen. Andra kunna komma i beröring med samma stycken af traditionen, men det oaktadt icke förmärka något af hvad som för oss är historiens egentliga innehåll.» Utan egen vilja, egen själfständighet kunna vi, vill Herrmann härmed säga, endast se natur, ingen historia; och vår visshet om den historia, vi förmå fatta, är en visshet, för hvilken vårt eget inre lif går i borgen. Ja, Herrmann vill uttrycka detta i en så tillspetsad form, att han säger: »den af oss förnumna historien är således en reflex af det egna lifvet i vårt inre». Dock vill han icke därför medgifva, att det blott är vårt lif, »som uppbär historien». Det vore »väl öfverdrift» att helt enkelt kalla den historia, vi här kunna se, utslag af vår egen aktivitet. »Utan gensägelse uppfatta vi den blott i och med det inre

lif, vi själfva äga, men ett eget lif ha vi endast genom förbindelsen med den historia, som uppenbarar sig för oss.»[1]

Denna Herrmanns utredning af historiens begrepp har varit ägnad att tydligare klargöra, hvad han själf menar med, och huru han motiverar, att Jesu bild kan vara ett närvarande, i vårt lif ingripande faktum. Herrmann tillämpar på Jesu person hvad som gäller om all historia. Vi förmå öfverhufvud, kunde man säga, icke tala om någon »historia», utan att denna är vårt eget lifs tillhörighet, vår personliga egendom. Därförutan kunna vi blott se »naturen». Så blir »Jesu person vår inre egendom i vår till den nytestamentliga Jesusbilden knutna erfarenhet».[2] Hans person blir det utan all jämförelse märkligaste faktum, som vi möta i vårt eget lifs erfarenhet. Tydligt blir det nu för oss, att den af Schaeder framställda anmärkningen icke låter sig upprätthållas, i hvarje fall icke i den form Schaeder själf gifvit åt densamma. Till den från oss själfva fjärran varande förgångna historien förlägger Herrmann icke Jesusgestalten, till »ein weit abliegendes historisches Faktum» visar han oss icke hän. Snarare synes oss väl det vi nu hört, om Jesus såsom ett på en gång närvarande och historiskt faktum, gå i riktning af ett identifierande af de båda begreppen historiskt och närvarande, som icke alls laborerar med »det förgångna». Snarare synes Stephan ha rätt, när han säger, att Herrmann alldeles frigör vår gudserfarenhet från beroendet af »ein Stück Vergangenheit», därigenom att Jesusgestalten står »fri från konkreta historiska betingelser». Ja snarare synes vi t. o. m. ledas i närheten af Grützmachers tolkning, då han förklarar Herrmanns Jesus blott vara en projektion af vårt eget tidlösa, sedliga och religiösa ideal, hvilken alltså skulle lämna icke blott de konkreta historiska dragen utan och själfva den historiska fakticiteten bakom sig.

Se vi emellertid noga till, skola vi finna, att icke heller någon af dessa båda sistnämnda tolkningar utan vidare

[1] Herrmann, Religion och Historia, sid. 40—52.
[2] Herrmann, Religion och Historia, sid. 108.

låter sig upprätthållas. Redan den invändning, som af Schaeder riktats mot Grützmachers teori om Herrmanns Jesus såsom en idealfigur, visar, att dennes teori icke håller streck, att i själfva verket Jesus för Herrmann är något annat och mera än Jesusnamnets applicerande på det goda i världen. Schaeder fäster uppmärksamheten på, att Herrmann tillägger det i Jesus lefvande goda den från allt annat mänskligt godt skilda *makten*, att kunna göra människor med sedlig-religiös mottaglighet till nya människor. Men en kärlek, som har makt att förlåta synder, är icke något allmän-mänskligt, är icke blott ett idealt förkroppsligande af det mänskligt goda. Det goda, som här möter, hör en högre ordning, hör Gud till: det är *det* goda, som regerar världen, hvilket här blifvit en inomvärldslig potens; vi se ett öfver det idealt mänskliga gående sammanhang med Gud. Just detta makt-moment hos Jesus rycker honom bort från det blott idealt-mänskliga. Med full rätt kan Schaeder därför säga, att Herrmanns Jesus står i en närmare förbindelse med den »biblisk-historiska» Jesusbilden, än Grützmacher förmenar.[1] Men vid en fortsatt granskning af Herrmanns framställning af Jesusbilden måste vi gå än längre. Vi måste icke blott mot Grützmacher säga, att denna bild, sådan som den skildras för oss, omöjligen kan vara blott en projektion af vårt eget ideal. Vi måste gentemot Stephan säga, att Herrmann dock icke gjort eller — försiktigare — i hvarje fall icke lyckats göra Jesus-gestalten så fri från »de konkreta historiska betingelserna», att vår genom Jesus förmedlade gudserfarenhet skulle vara fri från allt beroende af »ein Stück Vergangenheit». Det kan nämligen icke undgå oss, att Herrmann, så snart han på något mera ingående sätt skall klargöra för oss innehållet i de tvenne drag i Jesusbilden, till hvilka han hänvisar, ovillkorligen, åtminstone i någon mån, kommer in på de konkreta historiska betingelserna. Arten af Jesu sedliga fullkomlighet och religiösa frälsningsmedvetande utvecklar Herrmann

[1] Schaeder, a. a., sid. 157 f.

såväl i sin etik som framför allt i Den kristnes gudsumgänge genom att belysa dem utifrån Jesu gudsrikesförkunnelse och hans Messiasmedvetande. Härvid kunna de konkreta betingelserna dock icke undgås. Vi få här höra, huru Jesu uppfattning af hvad Guds rike innebär skiljer sig från den samtida judiska, huru Jesu gudsrikesförkunnelse sluter inom sig en helt annan uppfattning af rättfärdigheten och af förhållandet till »das Jenseitige». Jesus har *först i historien* lärt människorna att fatta den fulla innebörden af rättfärdigheten. Jesu religiösa frälsaremedvetande visar sig i hans messiasmedvetande: dettas art träder fram i motsättningen till den fromma judendomens messiasförhoppningar samt i den tillförsikt, som Jesus bevarar in i döden gent emot allt världens motstånd: häri uppdagas, huru han i sin person och sitt verk ser skapelsens mål[1] Vi behöfva blott rikta uppmärksamheten på dylika Herrmanns uttalanden för att förstå, huru fullkomligt omöjligt det måste vara för honom att frigöra Jesusbilden från konkreta betingelser och huru de båda dragen — den andliga fullkomligheten och det religiösa frälsaremedvetandet — utan stödet af sådana konkreta historiska betingelser måste förlora sin existensmöjlighet. Att frigöra från dessa betingelser måste ju till sist betyda, att bilden själf skulle förlora hvarje tydligt och urskiljbart drag; så har Herrmann icke heller kunnat umbära en i någon mån konkret bakgrund för det Jesu inre lif, till hvilket han hänvisar oss.

Men om så är, tränger sig i detta sammanhang åter den ofvan berörda frågan om Herrmanns ställning till den historiska vetenskapen fram och kräfver en skarpare belysning. Är frågan verkligen redan löst med den af Herrmann i Religion och Historia framställda distinktionen mellan »natur» och »historia»?

»Wir meinen zu zeigen, wie die an die biblische Überlieferung gebundene Religion von den Schwankungen der histo-

[1] Jmfr Den kristnes gudsumgänge, sid. 64 ff.

rischen Forschung sich unabhängig wissen kann».[1] Liksom Herrmann öfverhufvud med den yttersta energi vakar öfver, att religionens föremål — den upplefbara verkligheten — måste vara strängt åtskild från vetenskapens föremål — den uppvisbara verkligheten — så gör han ock anspråk på att kunna lösa de med den historiska vetenskapen förbundna svårigheterna genom häfdandet af trons fullkomliga oberoende af denna vetenskap. Hans tes är: den historiska vetenskapens utforskande af den tradition, vid hvilken vår religiösa tro är bunden, kan icke taga fram åt oss och lämna oss vår tros grund, ej heller taga den ifrån oss eller skada den. En sådan genomförd skilsmässa är lika nödvändig för trons skull som för vetenskapens. På hvad sätt den är nödvändig för tron ha vi redan i det föregående sett. Å andra sidan betonar Herrmann ofta, huru omöjligt det är, att tron skulle kunna lägga några band på vetenskapen och föreskrifva den resultat, som den måste nå. Detta skulle omintetgöra vetenskapens lifsvillkor. Häri ser han en katolsk föreställning, som visserligen trängt sig in på evangelisk mark, men som där icke har någon hemortsrätt. Inbillningen, att det i den historiska forskningen »skulle gälla upprätthållandet eller förstörandet af den religiösa trons grund, förlamar människans kraft och beröfvar forskaren det jämnmod, som han behöfver för ett vetenskapligt solidt arbete.»[2] I vissheten om att ha grundligt undanröjt alla de af den historiska forskningen satta svårigheterna, brukar Herrmann gärna säga oss, att det varit en direkt vinst för oss, när kritiken i senare tid stundom menat sig kunna göra själfva grunddragen af Jesu historiska lif osäkra, ja t. o. m. betviflat hans existens. Ty härigenom skall den insikten befordras, att vetenskapen och tron icke heller i fråga om historien i grund och botten ha något med hvarandra att göra, i hvarje fall icke äro beroende af hvarandra.

Huru lyckas det nu Herrmann att genomföra detta program? I traditionen möter oss den bild af Jesu inre lif,

[1] Herrmann, Lage und Aufgabe, Z. f. Th. u. K., 1907, sid. 347.
[2] Herrmann, Etik, sid. 91; jmfr Den kristnes gudsumgänge, sid. 57.

som på ett inre sätt betvingar oss och förmedlar till oss Guds syndaförlåtande barmhärtighet. Det borde vara klart, att Herrmann med denna sin hänvisning direkt till traditionen är i sin fulla rätt, och att det icke är annat än ett återgifvande af det verkliga sakläget, när han säger oss, att vi icke af den historiska forskningens resultat kunna eller behöfva vänta en framställning af den Jesusbild, som är vår tros grund. Men frågan är, om härmed verkligen alla svårigheter äro lösta, om härmed verkligen tron är frigjord från allt beroende af den historiska vetenskapen. Så skulle det kunna vara under en förutsättning, den nämligen, att frågan om Jesusbildens historiska fakticitet icke spelade någon roll, om vi kunde stanna vid den faktiskt förefintliga bilden och helt och hållet lämna därhän, huruvida denna bild motsvaras af en faktisk historisk verklighet eller ej. Fria från alla svårigheter skulle vi vara, i den händelse det kunde vara oss likgiltigt, om Jesus verkligen lefvat, kämpat, lidit och segrat så, som det i traditionens bild målas för oss. Men något sådant vill Herrmann icke medgifva. Han vill icke stanna vid möjligheten af att den bild, till hvilken han visar oss, till sist skulle kunna vara blott en dikt utan någon faktisk motsvarighet i verklighetens värld. Huru går det under sådana förhållanden för honom att genomföra en fullkomlig skilsmässa mellan tron och den historiska vetenskapen? Om de konkreta drag, som uppbära bilden af Jesu inre lif antastas och göras osäkra, antastas då i själfva verket icke denna bild själf? Eller kan tron verkligen på sin egen väg nå fram till ett resultat, som utesluter hvarje spänning i förhållande till den historisk-kritiska vetenskapen?

Vilja vi nu granska de grunder, på hvilka Herrmann stöder sitt anspråk på att »ha frigjort den vid den bibliska traditionen bundna religionen från den historiska forskningens osäkerhet», så kommer här i första hand i betraktande hans ofvan berörda, i arbetet Religion och Historia omsorgsfullare och med starkare betoning än tillförne framförda tankegång. Det som verkligen är »historia» kan blott fattas af en självständig vilja såsom handling af en självständig

vilja. Blott den människa, som samlar sina krafter till att handla, uppfattar historien.[1] Det beror m. a. o. äfven på oss själfva, på hvad sätt vi förmå att uppfatta en sådan historisk verklighet som Jesus Kristus, i hvad mån vi här få se icke blott ett stycke »natur», utan en historia, som i samma grad vi uppfatta den såsom historia tillhör vårt eget personliga lif. I själfva verket äro de här framburna tankarna af stort värde just med hänsyn till det af den historiska forskningen satta problemet, försåvidt som de nämligen tjäna till att inskärpa betydelsen af, att forskningens möjligheter bestämmas af forskningsföremålets art, i det att forskningsföremålets egen art kräfver vissa bestämda betingelser hos forskaren. Likaväl som det fordras musikaliska betingelser för att fatta och intränga i en Bachs eller en Beethovens tonskapelser, likaväl fordrar ock Jesu bild en personlig resonnans. Saknas betingelserna, förnimmes i förra fallet blott ett virrvarr af tonmassor; den människa, för hvilken — vill Herrmann säga — lifvets själfständighet är ett tomt ord, kan väl se de yttre dragen af Jesu lif, men förnimmer intet af hans väsens inre härlighet och rikedom, intet af gudsuppenbararen. Det är tydligt, att denna välberättigade tanke skall vara ägnad att i hög grad s. a. s. uppmjuka de af den historiska kritiken satta svårigheterna. Men lika tydligt är, att den icke helt kan rödja dessa svårigheter ur vägen. Herrmann säger oss visserligen, att »den af oss förnumna historien är en reflex af det egna lifvet i vårt inre.» Ja, vore denna historia verkligen intet annat, då kunde den historiska forskningen te sig såsom en skäligen likgiltig, vår religiösa tro ej angående sak. Men på det sättet vill Herrmann själf ej tolka sin sats. Han finner sig omedelbart föranlåten att modifiera den därhän, att det »väl vore öfverdrift att kalla den historia vi äro i stånd att se för blott utslag af vår egen aktivitet»; det vill, tillämpadt på frågan om förhållandet till Jesus, säga: vi kunna icke betrakta bilden af hans inre lif såsom en projektion af vårt eget sedligt-religiösa ideal. Härmed är det nu emellertid uppenbart, att huru

[1] Herrmann, Religion och Historia, sid. 50.

betydelsefull den här af Herrmann framburna tankegången än är till s. a. s. reglering af de med den historiska kritiken satta svårigheterna, den likväl icke förmår helt aflägsna dessa. Ty när historien dock icke får vara ett utslag af vår egen aktivitet, står dock frågan om den historiska fakticiteten alltjämt kvar.

Herrmann har dock ännu icke sagt sitt sista ord om den historiska fakticiteten. En sådan bild som möter oss i Jesu inre lif kan, försäkrar han oss, icke vara någon dikt. Den människa, för hvilken Jesu inre lifs härlighet gått upp, blir genom sin egen erfarenhet, sin egen upplefvelse viss om, att bilden motsvaras af den historiska verkligheten, och sätter därmed en skranka för den historiska kritikens möjligheter. Hvad den kristne här erfar »såsom en verkan af traditionen blir sedan till en skranka för hans historiska omdöme om traditionen. Ingenting annat förmår så påverka hans vetenskapliga omdöme, utan att hans samvete därigenom blir såradt. Endast detta bestämda innehåll, hvilket bjudes honom af den föreliggande traditionen och hvars kraftverkan han för ögonblicket är underkastad, får och kan sätta en så afgjord gräns för hans forskning.»[1] Bilden kan icke vara dikt. Vi skola icke här undersöka i hvad mån det förhållande, som råder mellan det diktade och verkligheten, kan vara ägnadt att utgöra en hjälplinje med hänsyn till frågan om den historiska fakticiteten. Herrmann afser ju i hvarje fall något vida mera än en hjälplinje. Han bjuder den historiska kritiken helt kategoriskt att göra halt. På detta sätt skulle visserligen fullt oberoende vinnas »von den Schwankungen der historischen Forschung». Men huru kan i själfva verket det Herrmann här säger förenas med hela hans gudsåskådning i öfrigt? Det är dock något helt annat att säga, att tron öppnar för vår blick nya sidor

[1] Herrmann, Den kristnes gudsumgänge, sid. 63 f., jmfr sid. 169, samt något försiktigare i Religion och Historia, sid. 107: »Tanken att syndiga människor skulle ha kunnat dikta denna rika bild af en fulländad personlighet, synes oss vara en orimlig fiktion af andligt blinda.»

af verkligheten, hvilka eljest skulle blifvit fördolda, än att säga det Herrmann här säger. Ty hvad är detta dock annat än just det, som Herrmann eljest mer än något annat bekämpar såsom en »omoralisk» tanke hos den »positive» teologen: att »hans egen tro föreskrifver honom, hvad som måste framkomma såsom resultat af hans arbete».[1] Så står det klart för oss, att Herrmann utkräfver alltför mycket af sin distinktion mellan den upplefbara och den uppvisbara verkligheten, när han på grund af densamma fordrar full och obegränsad frihet för tron i dess förhållande till den historiska vetenskapen. Kunna verkligen öfverhufvudtaget de här berörda svårigheterna helt och hållet bringas att upphöra? Eller hör — för denna tanke är dock Herrmann själf icke främmande — en viss grad af spänning med till vår tros läge?

Den position af fullkomligt oberoende af den historiska forskningen, som Herrmann, enligt hvad det föregående visar, trott sig nå fram till, är alltså illusorisk. I självfva verket har en sådan tanke kunnat möjliggöras blott därigenom, att han dock till en viss grad spiritualiserat kristusgestalten och löst honom från det konkreta sammanhang, i hvilket han står inställd. Stephan, som öfverdrifvet betonar denna sida hos Herrmann, framhåller, att denna sträfvan har sin grund i bemödandet att visa, hur Jesus vinner samtidighet med själen, icke i bemödandet att trygga ett visst minimum af fast historisk insikt. Det torde dock icke kunna bestridas, att detta drag hos Herrmann, som väl ingenstädes möter så pass skarpt som i skriften Religion och Historia, finner sin förklaring *äfven* i bemödandet att skydda bilden af Jesu inre lif mot inkast från den historiska forskningens håll. Vi kunna icke undgå att finna, hurusom just denna synpunkt kastar ljus öfver Herrmanns förhållande till Ritschl.

Vår undersökning leder sig här tillbaka till de båda olikartade tolkningar af Herrmann, på hvilka vi i början fästade uppmärksamheten. En viss från det historiska sig

[1] Herrmann, Religion och Historia, sid. 35.

lösgörande, till det egna inre lifvet hänvisande sublimering af kristusgestalten ha vi funnit. Det ligger ett berättigadt moment äfven i Grützmachers kritik, om än denna genom sin oförstående ensidighet i sin helhet måste betecknas såsom karrikatyrartad. Det är emellertid ingen självmotsägelse, om vi också i Schaeders — skenbart rent motsatta tolkning — finna ett beaktansvärdt moment. Vi kunde här närmast anknyta till den hufvudinvändning Göransson i sitt arbete Gudsförhållandets kristologiska grund, riktar mot Herrmann: idén om Kristi samtidighet med oss kommer — trots allt — icke till sin rätt. Göransson ser orsaken härtill ligga däri, att Herrmann i fråga om trosgrundens innehåll begagnar sig »uteslutande af etiska synpunkter» eller däri att — såsom han omedelbart efteråt med rätta försiktigare säger — innehållet »förkortas genom att de etiska faktorerna få spela hufvudrollen».[1] Göransson vill starkare betona det rent religiösa hos Kristus för att därmed till fullo klargöra samtidighetens verklighet: endast på detta område kan — säger han — full samtidighet mellan en föregående och en efterföljande situation råda. Han framhåller, att den historiske Kristus i självfva verket är alltför absolut för att kunna betraktas blott från etiska synpunkter, samt belyser med flera af Jesu utsagor det absoluta, hemlighetsfulla och »transcendentala» hos Jesus: »också historien hänvisar oss till det transcendentala, när vi inför henne framställa våra spörsmål angående Kristi inre lif».[2] Vi kunde anknyta till denna kritik, därför att enligt vår tanke Göransson har rätt i självfva sin hufvudpunkt: att det historiska här visar oss till det transcendenta och att detta äger betydelse för frågan om Kristi samtidighet med oss. F. ö. visa just de Jesusord, på hvilka Göransson här riktar våra blickar, huru i självfva verket den här framförda anmärkningen hänger samman med den tendens till Jesusbildens

[1] Göransson, Gudsförhållandets kristologiska grund I, sid. 205.
[2] Göransson, ibm, sid. 208.

spiritualiserande och frigörande från det konkret historiska, som vi ock funnit hos Herrmann.

Nu vilja vi emellertid närmast icke vid vår kritiska granskning af Herrmann fullfölja någondera af de nu berörda kritiska linjerna. Det ligger oss mera om hjärtat att från en annan s. a. s. mera omfattande hufvudsynpunkt belysa hans teologi, därmed ock ytterligare värdet af de hittills framställda invändningarna mot densamma.

Mot den isolerade bild af Jesu inre lif, till hvilken Herrmann hänvisar oss, vilja vi ställa *den i Jesus koncentrerade och af honom behärskade uppenbarelsekontinuiteten.*

Om Herrmann skulle svara på en dylik invändning, lider det intet tvifvel, att han skulle säga oss ungefär följande: invändningen är ägnad att skymma bort för oss det, som är det enda nödvändiga. Det nödvändiga är allenast, att vi besinna oss öfver hvad som är vårt lifs mäktigaste faktum och icke gå förbi bilden af Jesu inre lif, när det blir klart för oss, att vi här och icke annorstädes ha detta faktum. Intet kan vara oss angelägnare än att söka Guds uppenbarelse, där den klarast, på det mest afgörande sätt och utan hvarje jämförelse träder oss till mötes. Ha vi här Guds uppenbarelse utan jämförelse, så är det blott kraftförlust att därjämte söka på annat håll — det kan måhända äga en viss betydelse, men det hör till sist dock till »det viktiga öfverflödiga». Sådana ord skulle vi helt visst få höra af Herrmann, och det vore kanske icke så omöjligt, att han med en skärpning i rösten skulle tillägga något om, att vårt tal om »uppenbarelsekontinuiteten» kan vara ägnadt att pruta af på allvaret i detta enda: människan och Kristus, människan inför Kristus, inför hans dömande och upprättande lif. Och det vore ju tydligt, att om detta sistnämnda skulle hända, så vore vår invändning mot Herrmann icke mycket värd.

Herrmanns styrka har varit hans energiska koncentration kring Jesu person, kring »Jesu inre lif». Till personlighetslifvet visar han oss hän, till det personlighetslif, som lefves omkring oss, men först och sist till Jesu

personlighetslif, till hans »inre lif», såsom ett oss betvingande, förkrossande och upprättande, till umgänge med Gud förande faktum. Det är icke vår mening att bestrida betydelsen af denna energiska koncentration till förenkling och till fördjupande. För den evangeliska teologien har Herrmanns predikan inneburit en luttringsprocess, som denna helt visst icke utan sin egen skada kan lämna obeaktad. Men vi kunna nu icke undgå att tillägga: för såvidt som hans koncentration dock icke blott varit koncentration utan äfven isolering, har den fört oss till en position, vid hvilken vi i själfva verket icke kunna stanna utan äfventyr för den åsyftade tryggheten och styrkan.

Däri har Herrmann visserligen rätt, att, om vi öfverhufvud med visshet skola förnimma Guds uppenbarelse i människolifvet, måste våra blickar riktas på Jesus Kristus såsom den fasta punkten. Och vi kunna från vår synpunkt tillägga: blott härifrån, blott från detta centrum är det oss möjligt att få våra ögon öppnade för Guds uppenbarelse såsom en uppenbarelse*historia*. Nu är emellertid detta senare icke blott något för den kristna tanken möjligt, det är ock något för den kristna tanken såsom sådan nödvändigt. Vi kunna icke stanna vid Jesus såsom en isolerad punkt allenast. Väl är det sant, att vi här äga vår kristna gudstros fasta grund. Men just från visshetens synpunkt måste vi se honom inställd i ett uppenbarelsesammanhang, om vi eljest verkligen skola kunna hålla fast vid honom såsom trosgrunden. Så betinga, kunde vi säga, Kristus och uppenbarelsekontinuiteten hvarandra ömsesidigt. Utifrån Kristus skåda vi in i historien såsom en den lefvande Gudens uppenbarelsehistoria, och å andra sidan: utifrån denna uppenbarelsehistoria står Kristus såsom trosgrunden först riktigt fast för oss; han står fast såsom denna historias behärskande medelpunkt, står fast äfven i den meningen, att nu hvarje försök att förflyktiga hans bild, att i honom se blott »en reflex af det egna lifvet i vårt inre» är en fullkomlig omöjlighet. En människa erfar

genom en hjälpande gärning en annan människas på sig riktade vänskap eller kärlek. Hon känner sig öfvertygad om att denna människa vill hennes väl. Men om gärningen står helt isolerad — kan hon då vara helt viss om, att det som skedde icke var blott en tillfällighet? I hvarje fall tjäna de upprepade bevisen på den andres vänskap till att bestyrka hennes öfvertygelse; det blir en hel kontinuitet af ord och gärningar, som ger en trygg och oantastbar visshet. Hvad vi här se ifrån det dagliga lifvet äger sin tillämpning med hänsyn till vår visshet om Gud såsom historiens lefvande Gud, hvilken handlar till människornas och vår egen frälsning. Det är ju visserligen en gifven sak, att vår iakttagelse från det mänskliga personlighetslifvets område icke utan vidare, utan all restriktion kan öfverflyttas på det område, om hvilket här är fråga. Gudsgärningen i Kristus är ju af sådan art, att den står öfver hvarje jämförelse — den är ju djupast sedt icke heller blott någon isolerad gärning. Men för att se detta sistnämnda, måste vi just se Jesus inställd i uppenbarelsekontinuiteten. »Guds utkorelsehistoria» — säga vi med E. Billing — »kan blott tänkas såsom ett obrutet sammanhang, ingen punkt däri kan fasthållas isolerad för sig».[1] Icke ens Jesus kan fasthållas »isolerad för sig». Just utifrån honom upplåter sig det innersta i historien såsom ett sammanhang af Guds gärningar. Den historia i historien, som utgöres af människosjälarnas djupaste kamp, visar ej blott mänsklig kamp utan ock ett Guds handlande. Från Jesus kunna vi följa detta uppenbarelsesammanhang tillbaka i tiden, från honom kunna vi ock följa detsamma framåt, fram till den punkt, där vi själfva stå. Vi se, att Jesus står i centrum af hela detta sammanhang, ja än mer, att han alltjämt gör sitt verk verksamt i det från honom utgående och af honom behärskade uppenbarelsesammanhanget — vi se honom såsom historiens herre och vår Herre. Och liksom vi å ena sidan genom att se Jesus inställd i denna uppenbarelsekontinuitet öfvervinna hvarje frestelse till att i hans bild blott se en reflex af det egna lifvet i vårt inre — något som måste vara outhärdligt inför tviflet — så ger oss å andra sidan den af Jesus *behärskade* uppenbarelsekontinuiteten först klar blick för den fulla betydelsen af hans samtidighet med oss, just därigenom att den låter oss se honom såsom den där gör sitt verk alltjämt verksamt och därför är på en gång historiens och vår egen Herre. Äfven för frågan om den historiska fakticiteten äger idén om uppenbarelsekontinuiteten betydelse. Den blir en ny hjälplinje med hänsyn till de af den historisk-kritiska forskningen satta svårigheterna. Frågan om enskilda detaljer kan icke längre oroa oss. En förändrad tolkning af sådana kan icke rubba den verklighet, hvilken i och genom uppenbarelsekontinuiteten står fast för oss. Och hvad äfven själfva frågan om Jesu persons historiska fakticitet beträffar, vinna vi i hvarje fall ökad trygghet just därigenom, att han står där så orubbligen fast infogad i detta stora uppenbarelsehistoriska sammanhang, såsom den behärskande medelpunkten.[1]

[1] E. Billing, Försoningen, sid. 111.

Så ha vi här gifvit åtminstone några antydningar om, hvarför det synes oss ligga stor vikt uppå att mot den isolerade bilden af Jesu inre lif ställa den af Jesus sammanhållna och behärskade uppenbarelsekontinuiteten. Framför allt ha vi velat fästa uppmärksamheten på den betydelse det har för frågan om vår trosvisshet att vi förnimma oss där vi stå vara inställda i det stora uppenbarelsesammanhanget. Icke till någon enstaka punkt äro vi hänvisade, icke ens till Kristus såsom isolerad. Kristus är den heuristiska principen. Utifrån honom och genom honom se vi ett oafbrutet sammanhang, där hvarje punkt stöder den andra och i detta sammanhang kunna vi äfven alltjämt i vårt eget lif och ur vår egen erfarenhet inordna nya verkligheter. Och just så står den öfvervärldsliga verkligheten, Guds skapande kärleksvilja, orubbligt fast för oss — den kärleksvilja, hvilken leder historien — vår

[1] Vi stå här i en viss kontakt med af Troeltsch uttalade tankar, jmfr ofvan sid. 32 och 17.

egen historia och mänsklighetens, fram till det af Gud själf satta målet. — Det säger sig själft, att denna tankegång icke kan göra sig fri från »metafysik» utan tvärtom direkt leder öfver till en »trosmetafysik». Vi kunna icke undvara, vi kräfva nödvändigtvis en »supranaturell» tolkning af historien, detta ligger i själfva verket inneslutet i vårt tal om uppenbarelsehistoria och uppenbarelsekontinuitet. I främsta rummet reser sig krafvet härpå inför denna kontinuitets härskare, Kristus. Denna teologiska metafysik måste därför bli — skulle vi ock kunna uttrycka det — historiefilosofiskt begrundad. Hvad t. ex. särskildt den »suprpranaturella» tolkningen af Kristus beträffar ligger häri, att denna tolkning icke kan utgå från enskilda ord och gärningar eller enskilda moment i hans lif, utan måste utgå från honom såsom inställd i uppenbarelsekontinuiteten och därför vara en tolkning af hela hans person och af hela hans gärning såsom sådan.[1]

Betydelsen af den här angifna motsättningen till Herrmann vilja vi nu till sist närmare söka belysa och klargöra utifrån frågan om dogmatikens uppgift. Vi förskaffa oss alltså först en sammanfattande öfverblick öfver Herrmanns grundläggande tankar i denna sak. Hans hufvudtes skulle vi kunna formulera på följande sätt: dogmatiken måste besluta sig för att å ena sidan fasthålla fordran på en allmängiltig insikt, men å andra sidan definitivt uppge icke blott tanken på att kunna åstadkomma utan ock själfva sträfvandet efter en allmängiltig formulering af trostankarna.

Den slags allmängiltighet, som Herrmann vill afvisa, är alltså föreställningen om en allmängiltig troslära. Själfva viljan att söka åvägabringa en »normativ troslära» måste

[1] Vi träda härvid, enligt hvad det vill synas, i en viss motsättning till Göransson, jmfr t. ex. Gudsförhållandets kristologiska grund, sid. 208: »Lifsmomenten röra sig här — nämligen i de afgörande ögonblicken — på det transcendentala området» samt sid. 214: »I nästan alla karakteristiska drag och moment i Jesu lif genombrytes det rent mänskliga, äfven det mänskligt moraliska af ett transcendentalt.»

dogmatiken släppa, hur gamla rötter än denna vilja har och hur oskiljaktigt den än kan synas vara förbunden med dogmatikens begrepp. Herrmann känner sig i självfva verket med detta kraf stå i motsättning till hela den föregående teologien. Insikten om nödvändigheten af att lämna åsido begreppet normativ troslära har visserligen skymtat fram hos Schleiermacher, men tanken har icke genomförts ens af honom och ännu mycket mindre af den efterföljande teologien, om än erlangerteologien inlagt förtjänster om underminerandet af det ödesdigra krafvet på sådan allmängiltighet. Hvad Ritschl beträffar, anser Herrmann, att denna teologiens gamla ogräsplanta långt ifrån att uppryckas med roten snarare fått skjuta nya skott hos honom. Herrmann finner, att idén om en normativ troslära ovillkorligen strider mot religionens art att vara individuell upplefvelse; hvarje religiöst lif har sitt eget sätt att lefva. De religiösa tankarna uppstå hos hvarje särskild människa ur de egenartade upplefvelser, som äro de viktigaste och mest betydelsefulla just för *denna* människas inre lif. Dessa olika upplefvelser kräfva olika uttryck. Att då söka åstadkomma en normativ lära, att söka framställa tankar, som äro »Gedanken *des* Glaubens», måste ha till följd det individuella religiösa lifvets förtryckande. Det måste, säger Herrmann, leda till idén om en lärolag, för hvilken vi skola böja oss och därmed till ett falskt och osedligt trosbegrepp; häri består »die Schädigung des evangelischen Christentums durch die bisherige Dogmatik». Till någon enhet i gemenskapslifvet kommer man icke heller på denna väg, tvärtom måste en sådan tanke om allmängiltigheten — på grund af sin egen orimlighet — alltid verka split och söndring; yttre enighet kan möjligen åstadkommas, ej den inre endräkt, som dock skulle höra just protestantisk kristendom till.

Trots allt detta vill Herrmann fasthålla, att det dock måste vara nödvändigt för den protestantiska dogmatiken att i någon mening sträfva efter och kunna nå fram till en normativ lära, en allmängiltig insikt. »Vi måste vilja bli

medvetna om det, som faktiskt på ett inre sätt enar oss såsom kristna»[1] — detta blir mycket nödvändigare för oss i den mån vi lämna det yttre föreningsband, som ligger i föreställningen om en allmängiltig troslära. Dogmatiken kan icke släppa tanken på det normativa, detta ligger blott i en helt annan riktning än »die bisherige Dogmatik» föreställer sig. Det gifves en sak, hvarom verklig enighet kan och måste råda, och detta är uppfattningen af tron själf. »In dem Verständnis des Glaubens können wir einig sein.» Att åstadkomma denna enighet anser Herrmann vara dogmatikens stora och centrala uppgift. Blir det nu fråga om huru denna enighet i fråga om tron skall komma till stånd, svarar Herrmann: genom en framställning af huru tron uppstår hos en människa, af trons uppkomst — och detta blir alltså till sist enligt Herrmann dogmatikens hufvuduppgift. »Den systematiska teologien har till kallelse att möjligast fullständigt beskrifva, huru en människa lyssnar till sin Gud eller blir from.» Vi ha ock i det föregående sett, huru Herrmann vill lösa denna uppgift och huru han framställer den allmängiltiga vägen till religionen, sådan denna utgår från det sedliga krafvet, löper genom den sedliga krisen och når fram till gudsuppenbarelsen i Jesu inre lif såsom trons fastaste visshetsgrund.

Emellertid vill Herrmann icke säga, att den dogmatiska uppgiften härmed vore fullständigt beskrifven. Bredvid den angifna hufvuduppgiften står ock såsom en uppgift för dogmatiken att klarlägga »trostankarna», de tankar, som födas i i en människa därigenom att hon äger tro. Men vid detta sitt arbete måste dogmatiken ständigt ha i sikte, att det icke får vara fråga om någon »normativ troslära». Från hvarje syftning i denna riktning måste man hålla sig fullkomligt fri, om man icke skall komma in på de gamla ödesdigra afvägarna. Och ännu en sak måste teologien afstå ifrån: att söka åstadkomma ett sammanhängande och motsägelselöst system af trostankarna. Det skulle strida mot lifvets egen verklighet, om sådana försök gjordes. Lifvet är en växling af seger

[1] Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik, sid. 619.

och kamp; och detta måste prägla framställningen. Vi må ej söka binda trostankarna från kampen samman med trostankarna från segern i en motsägelselös enhet, t. ex. ej tankarna om Gud, sådan tron ser honom, då den klargör synd-medvetandet, samman med de drag hos Gud tron ser vara gifna i och med förlåtelsen, detta skulle blott vara möjligt genom en afprutning af både tankeseriernas allvar och djup.[1] Iakttagas nu dessa restriktioner, så ha sådana försök till trostankarnas klargörande sin stora betydelse, närmast för mig själf. För mig, den enskilde, är det en nödvändig uppgift att söka klargöra de tankar, som uppstå hos mig, därför att jag äger tro. Men därjämte kunna dessa försök i viss mån vara andra människor till hjälp att klarare fatta sitt eget gudsförhållande och därmed vara dem till stor fröjd.[2]

Vi sammanfatta: dogmatikens centrala uppgift är för Herrmann framställandet af trons art och grund; denna uppgift vill han lösa genom en beskrifning af den allmängiltiga vägen till religion. I denna mening vill han tala om normativitet, men däremot icke i fråga om de trostankar, hvilka uppstå i en människas själ, därför att hon äger tro. En framställning af dessa har närmast rent individuell betydelse, men kan därjämte i viss mån vara andra till hjälp vid deras försök att komma till klarhet öfver de af deras egna individuella upplefvelser betingade trostankarna. Vår kritiska granskning riktar sig nu på dels det Herrmann här säger om den allmängiltiga vägen till religion, dels på frågan om trostankarnas normativitet.

1. Så mycket är till en början tydligt, att om Herrmanns tal om vägen till religion skulle tagas i psykologisk mening och syftet vara åstadkommandet af en beskrifning af den väg, som alla människor på samma sätt måste vandra för att komma till tro på Gud, så skulle vi vara nödsakade att utan

[1] Jmfr härtill särskildt uppsatsen: Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion i Z. f. Th. u. K. 1911, sid. 1 ff.

[2] Jmfr till ofvanstående särskildt Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart samt Christlich-protestantische Dogmatik, sid. 616 ff.

vidare afvisa hela hans argumentation. Då skulle han i själfva verket ha gjort sig till förkämpe för ett metodistiskt-lagiskt betraktelsesätt, hvilket förde med sig minst lika starkt förtryck som den af Herrmann ifrigt bekämpade idén om en fastständende läroauktoritet någonsin kunde göra. Ja vi måste då säga, att föreställningen om en på lagiskt sätt utstakad väg, hvilken alla måste anstränga sig att gå på samma vis, äfven inneburе en lika stor *fara* som den tanken, att människorna skulle anstränga sig för att komma fram till bejakandet af vissa på förhand gifna trostankar. Nu vore det emellertid orätt att vilja tolka Herrmann på detta sätt. Han vill öfverhufvud icke, att dogmatiken skall vara religiös psykologi. Den uppgift han i sin etik ställer sig före är icke att åstadkomma ett stycke religiös psykologi, som skulle vara lika för alla, det är fastmera att visa, huru vägen från det sedligas allmänna begrepp till det kristligt-sedliga måste och kan finnas.[1] Det är ställdt utom allt tvifvel: Herrmann har icke velat gifva en genetisk beskrifning af den utvecklingsprocess, som en människa måste genomlöpa för att kunna bli en kristen. Men skenet att vilja något sådant har han alls icke undgått, icke i sin etik och väl ännu mindre, när han i sammanhang med frågan om dogmatikens uppgift talar om den allmängiltiga vägen till religion. Nog ser det ut, som om det etiska problemet måste genomlefvas från den sedliga insiktens uppvaknande i förtroendeförhållandet till den outjämnbara dualismen, till människans förtviflan inför sin egen vanmakt och sin egen skuld innan tanken på det religiösa införes och verkligheten af en Guds uppenbarelse och hans skapande nåd kan få göra sig gällande främst i mötet med Jesu inre lif. Nog består skenet af att det måste tillgå just på detta samma sätt i hvarje särskildt fall.

Att det så ser ut är väl förklarligt af Herrmanns sätt att införa föreställningen om den till religion ledande vägens »allmängiltighet». Vi se, hvilken roll denna föreställning spelar för honom med hänsyn till dogmatikens apologetiska

[1] Jmfr Troeltschs studie till Herrmanns etik: Grundprobleme der Ethik i Z. f. Th. u. K. 1902, sid. 66 ff.

uppgift,[1] och vi förstå det värde det från denna synpunkt kan äga. Och dock mena vi, att införandet af detta begrepp icke är ägnadt att klargöra den fråga om trons grund, hvilken Herrmann med rätta betraktar såsom en central uppgift för dogmatiken att utreda. M. a. o. frågan om trons grund kan icke jämnställas med frågan om vägen till religionen. Trons grund låter sig icke klarläggas genom någon beskrifning af en allmängiltig väg till religionen. Med hänsyn till den förra kan och måste dogmatiken verkligen sträfva efter en normativ insikt; med hänsyn till den senare åter leder talet om allmängiltighet vilse, försåvidt som det blott alltför gärna framkallar den illusoriska föreställningen om en genetisk beskrifning.

Men huru vi än vilja fritaga Herrmann från att syfta till en genetisk beskrifning och huru mycket vi alltså söka tolka hans framställning ad bonam partem, kunna vi dock icke undgå att mot honom rikta den anmärkningen, att han vid sin utredning af trons grund alltför sent inför det religiösa momentet, *alltför sent knyter samman bandet mellan de religiösa och de sedliga tankarna.* Sin styrka har den herrmannska teologien icke minst i det energiska betonandet af det sedligas betydelse för och ovillkorliga sammanhang med religionen. I allt hvad han säger oss om detta ovillkorliga sammanhang visar hans teologi sin hälsosamma sälta. Kristendomens historia har ju lärt oss, hvilka förödande verkningar, som följa af att än aldrig så litet lossa på denna förbindelse. Hur skulle ock en kristen kunna vara öfvertygad om sin gudstros sanning utan att han vore öfvertygad om dess sedliga rätt? Att det nämnda sammanhanget måste vara oslitligt borde vara en självklar sak för en evangelisk teologi, men visar sig dessvärre alltjämt icke vara det.[2] Vår invändning mot Herrmann gäller alltså icke hans ifver att visa oss, huru det sedliga

[1] Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik, sid. 623 f.

[2] Jmfr härtill t. ex. Herrmanns polemik Z. f. Th. u. K. 1912, sid. 138 mot C. Grossmanns såväl sakligt som med hänsyn till sin »ungliberala» polemiks art bedröfliga skrift: Das Problem der kritischen Erklärung Schleiermachers, Kants und Luthers i Z. f. Th. u. K. 1911, sid. 405 ff.

ovillkorligen måste höra samman med det kristligt religiösa, men i stället, att han vid sin framställning af den kristna trons grund alltför sent för in det religiösa momentet. Vi kunde ock säga detta så: Herrmann beaktar icke — beaktar i hvarje fall icke tillräckligt — den oerhörda rikedom, som ligger i idén om *Guds förekommande nåd*. Han beaktar icke nog, att — med utgångspunkt från detta begrepp — det religiösa momentet lika väl kan och måste innebära en motivation i etisk riktning som tvärtom. Med skarp blick för de verkligheter, om hvilka här är fråga, har Pehr Eklund lagt en stark tonvikt just på »den förekommande nåden»;[1] och vi mena med honom, att i denna tanke på Guds oss människor på otaliga vägar sökande nåd ligger en styrka, som ingen utredning af vår gudstros grundval kan eller får förbise.

2. Vi kunna bli ense — säger oss Herrmann — »im Verständnis des Glaubens, nicht in den Glaubensgedanken». Inför detta uttalande resa sig tvenne frågor, nära sammanhängande. Kan man verkligen för det första isolera tron från trostankar, kan man öfverhufvudtaget tänka sig tro utan trostankar? Förhåller det sig så, att tro ovillkorligen innesluter trostankar, så förutsätter gifvetvis enighet i fråga om tron också på något sätt och i någon mån enighet i fråga om trostankarna. Nu menar Herrmann ju aldrig, att tron skulle kunna existera utan trostankar. Det skulle för honom betyda en falsk mystik. Polemiken mot denna i Den kristnes gudsumgänge visar oss bäst, huru vidt fjärran han är från att vilja taga tron i betydelsen af ekstatiskt försjunkande och outsägbara oändlighetskänslor. Men om således trostankar nödvändigt äro förbundna med tron, kan man då för det andra släppa krafvet på en normativ framställning af dessa, kan man uppgifva idén om hvad som *bör vara* den kristna trons innehåll? Vi betona bör vara. Ty frågan kan på evangelisk ståndpunkt gifvetvis icke ställas så: kan man fastslå hvad som är en normativ kristen lära, så att denna kan betraktas såsom ett icke antastbart och ett oföränderligt

[1] Pehr Eklund, Evangelisk Fadervårdsdyrkan, sid. 270, jmfr sid. 267 f., 285 f. och flerstädes.

resultat. Det är själfklart, att Herrmann, när han afvisar denna senare tankegång är i sin fulla rätt. Begreppet »ren lära» kan ju för evangelisk tanke omöjligen vara något orubbligt fastslaget och såsom sådant för alla tider giltigt. Då blir denna uppenbarligen en lärolag, med tonvikt på ordet lag, stående såsom en yttre auktoritet för tron. Allt hvad Herrmann sagt i denna sak har haft den största betydelse till nedbrytande af dylika katoliserande tankegångar. Hans teologi har verkat till besinning, renande och klargörande. Och det är nog väl optimistiskt, när man stundom menat, att det Herrmann bekämpar numera alls icke skulle existera inom den evangeliska teologien. Herrmann har nog blott alltför rätt, när han nyligen sagt sig vara viss om, att hans kamp icke är en kamp blott emot spöken.

Men den position, som han intager i denna sin polemik mot allt hvad »lärolag» heter, är dock å andra sidan icke desto mindre fullkomligt omöjlig att upprätthålla. Polemiken har slagit öfver och därigenom till stor del mistat sin förmåga att träffa, den har i sin monotona ensidighet måhända t. o. m. kunnat verka tröttande och förslöande, därmed motsatsen till hvad den velat. Faktum är, att icke ens Herrmann själf kan upprätthålla sin position. Detta beror på intet annat än på trons af honom häfdade uppenbarelsehistoriska bundenhet. Om det kristna gudsförhållandet har sin prägel af förhållandet till Jesus, till hans inre lif, så ligger däri, att dock faktiskt arten af trostankarna på inre väg — ej på yttre, lagisk — blifvit i viss mån bestämd. Trostankarna kunna i så fall omöjligen blott vara individuellt betingade, de måste, på grund af denna trons förbindelse, äga en viss objektivt gifven art. Att Herrmann i själfva verket icke kan släppa en sådan föreställning om trostankarnas normativitet, det visar t. ex. hans framställning i etiken om »den kristna tron såsom medvetande om gudomlig syndaförlåtelse». Här framställes dock trostankar, hvilkas normativa syftning Herrmann säkerligen icke vill bestrida. Han kan icke undgå tanken på att det verkligen gifves »Gedanken *des* Glaubens». Bestridandet af att framställningen

af trostankarna måste äga en normativ syftning skulle Herrmann blott kunnat fasthålla, i den händelse Jesusbilden för honom endast varit en projektion af det egna sedligt-religiösa idealet. Under sådana förhållanden skulle visserligen äfven de vid Jesus bundna trostankarna blifvit rent individuellt betingade. Men härvid stannar ju, såsom vi sett, icke Herrmann: vår tro, för hvilken Jesusbilden är den fastaste visshetsgrunden, är verkligen i egentlig mening uppenbarelsehistoriskt bunden. Och är det så, då är äfven i och med detsamma en viss trostankarnas normativitet objektivt gifven.

Att Herrmann öfverhufvudtaget kunnat fördölja detta för sig kan endast förklaras af den isolering, i hvilken Jesusbilden blifvit ställd af honom, samt af den med isoleringen förbundna tendensen till en viss sublimering och spiritualisering af Jesusbilden. I självfa verket är emellertid afvisandet af idén om trostankarnas normativitet hos Herrmann intet annat än en självsuggestion, till hvilken han drifvits af sin berättigade farhåga för vådorna af en yttre lärolag. Så snart Jesus insättes i den uppenbarelsekontinuitet, hvilkens centrum och behärskare han är, försvinner hvarje möjlighet att vilja neka trostankarnas normativitet. De få nu ovillkorligen, från objektiv synpunkt sedt, sitt innehåll just genom denna i Kristus koncentrerade uppenbarelsekontinuitet, försåvidt som arten af vårt gudsförhållande är betingad af densamma. Det är visserligen sant, att gudsförhållandet alltid upplefves på ett individuellt sätt, men häraf följer på intet sätt, att trostankarnas art blott skulle vara subjektivt betingad och att man icke skulle kunna tänka sig annat än en oändlig mångfald variationer. Det är visserligen sant, att vi ifråga om den kristna tankens uppenbarelsetolkning måste häfda en oerhörd elasticitet, beroende på de olika individualiteterna och deras olika uppfattningsförmåga. Hvarje tanke på en slutgiltigt fixerad och för alla gällande lära är ju absolut utesluten. Det är icke i sådan mening uppenbarelsekontinuiteten betingar en trostankarnas normativitet. En sådan idé om dogmatikens normativitet skulle förutsätta dels den mot uppenbarelsens väsen stridande föreställningen

att uppenbarelsen vore något en gång för alla afslutadt, dels den förmätna tanken, att vi till fullo skulle kunnat se in i djupet af den Guds skapande kärlek, som utgör uppenbarelsens innersta verklighet. Så uppenbart som det är, att dessa båda förutsättningar måste afvisas, så uppenbart är det ock, att det icke gifves någon sådan »färdig lära», aldrig kan och aldrig skall gifvas någon. *Den* trostankarnas normativitet, som vi se växa fram ur den af Kristus behärskade uppenbarelsekontinuiteten, är af annan art; den är nämligen ett ideal, till hvilket vi alltjämt måste syfta hän. *Så* gifves det dock Gedanken *des* Glaubens. Huru styckvis vi än kunna se, så äro trostankarna dock från inre synpunkt bestämda på grund af trons bundenhet vid den historiska uppenbarelsen.

För dogmatiken betyder idén om trostankarnas i och med uppenbarelsesammanhanget gifna normativitet en stor styrka och ett stort ansvar. Det måste medföra en stor skillnad i fråga om arten af dogmatikens självmedvetande, om man häfdar eller icke häfdar en dylik normativitet — alltefter-som man å ena sidan finner dogmatikens uppgift blott i att söka vinna individuell klarhet öfver det innehåll, som betingas af de egna upplefvelserna, med möjlig förhoppning om att det man så finner äfven skulle kunna vara någon annan till hjälp, eller om man å andra sidan förmenar, att dogmatiken — trots alla de oändliga skiftningar, som alltid måste finnas och öfver hvilka äfven dogmatiken måste glädjas — dock äger ett objektivt gifvet idealt mål, mot hvilket den skall syfta hän. Skillnaden blir stor såväl med hänsyn till dogmatikens negativt-kritiska som med hänsyn till dess rent positiva uppgift. Dogmatikens negativt-kritiska uppgift utgöres af en kritisk värdering af de trosföreställningar, som framträda och vilja göra sig gällande. Det är tydligt, hvilken oerhörd vikt det ligger på en dylik kritisk värdering, men det är ock tydligt, att denna värdering ovillkorligen förutsätter idén om trostankarnas objektivt gifna normativitet, och att den icke kan äga någon verklig existensmöjlighet, i den händelse dogmatikens framställning af trostankarna skulle vara blott individuellt betingad. Icke heller kan storheten i dog-

matikens positiva uppgift komma nog tydligt till synes, såtillvida som det icke blir tydligt, att den klarhet öfver trons innehåll, som dogmatiken syftar att åstadkomma, måste vinnas, därigenom att vi allt klarare söka blicka in i uppenbarelsen och dess sammanhang, allt klarare söka se innehållet i — för att begagna Martin Kählers välfunna uttryck — det öfverhistoriska i historien, den öfverhistoriska kontinuitet, som går genom historien fram till den punkt, där vi själfva stå och som griper oss och lyftar oss in i sitt stora sammanhang, som är Guds dömande och upprättande kärleks sammanhang. Vid klargörandet af detta innehåll kan dogmatiken icke försumma något det mänskliga tänkandets hjälpmedel. Men när hon så tager äfven — särskildt — historia och psykologi i sin tjänst, kan hon gifvetvis icke ersättas af någondera. Hennes uppenbarelsetolkning kräfver helt och hållet sin egen metod.[1] Denna uppenbarelsetolkning får nu icke fattas så, som om det skulle vara dogmatikens uppgift att åstadkomma en i detalj genomförd framställning af uppenbarelsehistorien. Vi säga här med E. Weber: »dazu ist uns das historische Fundament im einzelnen vielfach zu schwankend geworden, dazu ist aber auch der Umfang der Geschichte, die wir unter den Gesichtspunkt der göttlichen Lenkung, des göttlichen Handelns stellen, zu gross geworden».[2] Härom kan det icke vara fråga. Den uppenbarelsetolkning, om hvilken här talas, bestämmes i stället till sin art af syftet att fatta — såvidt det är oss möjligt att fatta — den evige Guden såsom den i historien handlande allsmäktige Guden. Detta är till sist och djupast dogmatikens förblifvande uppgift; intet annat vill den med alla sina formler än just detta.

* * *

[1] Behöfver någon genomgå en kur mot den sjukdom, som gör dogmatiken till psykologi, så rekommenderas Vorbrodts arbete: Stellung der Religionspsychologie zur Theologie i Z. f. Th. u. K. 1910, h. 6. Den som här fått läsa om teologien såsom »psykografi» och »psykagogik» torde fått nog.

[2] E. Weber, Zum Problem der Offenbarung, i Die Reformation 1910, sid. 674.

Vi stå vid slutet af vår undersökning. Blott ett par ord ha vi ännu att tillägga. Åtskilliga punkter i vår framställning skulle vi visserligen, om förhållandena så medgifvit, ha velat behandla något utförligare. Dock hysa vi den förhoppningen, att såväl grunddragen af de här granskade teologernas åskådningar som ock innebörden af våra kritiska invändningar skola ha framträdt med tillräcklig tydlighet. Den positiva åskådning, som legat till grund för och uppburit vår kritik, ha vi gifvetvis här endast kunnat låta framskymta. Någon utförligare framställning af denna ha vi icke afsett att lämna med denna studie. Det är vår förhoppning, att med det föreliggande till utgångspunkt i ett kommande arbete söka med kunskapsteoretiska och historiefilosofiska synpunkter såsom bakgrund, lämna ett utförligare direkt positivt bidrag till problemet uppenbarelse-historia.

De jämförelsevis hoppfulla ord, med hvilka Herrmann år 1906 afslutade sin skrift om »den kristligt-protestantiska dogmatiken» i Die Kultur der Gegenwart, har 1912 fått vika för några pessimistiska ord om dogmatikens läge, »falls einer systematischen Theologie unter den gegenwärtigen Verhältnissen in Deutschland überhaupt noch eine längere Lebensdauer beschieden ist».[1] Vi kunna väl förstå, att ett dylikt uttalande kan framkomma. Om man ser, huru de teologiska diskussionerna — icke minst i Tyskland — på många håll förgrofvats genom från det politiska partilifvet hämtade partisynpunkter och slagord, och ser, hur häraf följer en brist på allvar, som inom teologien måste vara outhärdligare än eljest någonstädes, så är det i själfva verket icke mycket förunderligt, om pessimistiska ord vilja tränga sig fram. Det kan se ut, som om det hela skulle mynna ut blott i fördjupade klyftor, i det fruktlösaste käbbel och fullkomlig oförmåga att förstå hvarandra. Men dock våga vi tro, att en dylik pessimism vore att göra de teologiska politikerna alltför stor ära. Vi kunna nämligen icke undgå att se, hur det bakom de af den slentrianmässiga ytligheten uppdragna partigränserna sjuder och jäser samt utföres ett arbete, som förvisso icke

[1] Z. f. Th. u. K. 1912, sid. 194.

skall blifva fruktlöst. Vi måste konstatera ett alltjämt växande intresse för de systematisk-teologiska frågorna. Och vi se, huru i det lifliga arbete, som nu försiggår, de äldre linjerna äro i färd med att undergå djupt ingripande förändringar. Icke minst äro de tre betydande teologer, som vi i det föregående sysslat med, hvar och en på sitt sätt ett vittnesbörd härom. Och om vi söka efter andra vittnesbörd göra vi väl, om vi erinra oss, att det icke duger att sätta likhetstecken mellan Tyskland och protestantismen. Att dogmatiken äger en förblifvande uppgift, som icke blifvit ringare genom det nutida läget, därom äro vi på det fastaste öfvertygade. Därför att dess mål är ett idealt mål, är det dock icke sagdt, att den närvarande förvirringen skall förblifva i evighet. Höra vi rätt, om vi ändå tycka oss på afstånd förnimma härolderna, som bebåda gryningen till en ny dag i den evangeliska dogmatikens värld?